Dr. Muhammad Iqbal Irham, M.Ag.

# Menghidupkan Spiritualitas Islam

## Kajian Terhadap Konsep *Huḍūr* Ibn al-'Arabī

# MENGHIDUPKAN SPIRITUALITAS ISLAM

## KAJIAN TERHADAP KONSEP *ḤUḌŪR* IBN AL-'ARABĪ

DR. MUHAMMAD IQBAL IRHAM, M.Ag

**Penerbit Smesta**
Bekerja sama dengan
**Pustaka Al-Ihsan**

Muhammad Iqbal Irham, 2016
Menghidupkan Spiritualitas Islam
Kajian Terhadap Konsep Ḥuḍūr Ibn Al-'Arabī
Ciputat: Smesta
Ciputat, 2016
xii, 320 hlm, 15.5x24 cm
ISBN : 978-602-60362-0-9



Penulis :
Muhammad Iqbal Irham

Editor :
Tengku Ratna Soraya

Penerbit :
**Penerbit Smesta**
Bekerja sama dengan
**Pustaka Al-Ihsan**
Komp. Ditjen Haji al-Mabrur, Jl. Masjid al-Mabrur
No. 111 RT/Rw 01/01, Pisangan, Ciputat 15419
08126550311 - 082361816279



# SEKAPUR SIRIH

Seluruh puja dan pujian, hanya milik Allah, *Rabb* semesta alam, Pemelihara siang dan malam, Pemilik segala yang terang dan kelam, Pewujud semua yang putih dan hitam, serta Penentu yang jelas dan suram. Berbahagialah qalbu-qalbu yang tunduk pasrah, menyerahkan diri kepadaNya dalam Islam, yang selalu berusaha *taqarrub* kepadaNya dalam gerak dan diam, sehingga jiwanya menjadi tenang dan tenteram, dalam naungan *Ḥaḍrah al-Salām*. Selawat bertangkaikan salam, kepada junjungan alam, Nabi Muḥammad *ṣallā Allāh 'alaīh wa sallam*, pembawa risalah kebenaran dari Sang Maha Benar (*al-Ḥaq*) dalam meraih hidayah melampaui kelam, memperoleh cahaya menghapus suram. Beruntunglah sahabat dan umatnya yang mendapatkan 'warisan', yang hidup bahagia tanpa dendam, yang selalu ceria tanpa suram, yang selalu *ḥuḍūr* bersama *Khāliq al-'ālam*.

Alhamdulillah, buku yang awalnya merupakan disertasi penulis, yang dipertahankan pada sidang terbuka hari Kamis, 22 Ramadhan 1436 H./ 9 Juli 2015 M ini, akhirnya dapat diterbitkan. Oleh karena itu, pada kesempatan ini, penulis ingin menyampaikan rasa bahagia, rasa senang dan terimakasih pada sejumlah pihak yang telah memberikan bantuan, andil, saran, pertolongan serta kebaikannya.

Ide penulisan *ḥuḍūr* (*ḥuḍūr al-qalb*) ini, muncul saat penulis mengaji "laku spiritual" (2002-2006) di Medan, untuk menumbuhkan *dhawq*, "rasa ruhani" dalam diri, yang berasal dari *qalb* dan terhubung kepada Tuhan. Karena itu, penulis menyampaikan ucapan terimakasih kepada Ust. Bambang Saputra, MA. yang telah memperkenalkan dan membimbing penulis pada *ḥuḍūr al-qalb* dalam versi *iftitāḥ*.

Adapun "ruh" disertasi ini, yang merupakan bagian dari kualitas isi, penulis peroleh dari Sang Pembimbing Ruhani, seorang yang "*mastūr*", terlindungi dari mata kebanyakan orang, yang penulis kenal sejak tahun 2008, saat mengalami sakit asam lambung yang akut. Alhamdulillah, setelah memperoleh kesembuhan, penulis juga dituntun dan dibimbing sehingga memperoleh ilmu dan spirit untuk mewujudkan training spiritual "Rasa Ruhani", yang sudah berjalan sejak tahun 2009

sampai saat ini. Penulis dan teman-teman memanggilnya dengan sebutan "Kakek", dan kami adalah cucu-cucu spiritualnya. Dalam aktifitas keseharian, ia tampil apa adanya, tanpa jubah, surban, sal, jenggot dan aksesoris lahiriah. Terkadang ia hanya mengenakan "peci lobe" berwarna sekedarnya, sehingga terlihat nyata kesederhanaannya. Ia bertanya atau bercerita tentang apa saja dan dengan siapa saja, bahkan dengan santai ia dapat bercanda dengan siapapun mengenai persoalan yang bermacam-ragam. Hal ini pula yang membuat sebagian orang meragukan kemampuannya dan mengambil langkah mundur teratur. Begitu pula dalam mendidik dan membimbing kami, kesabaran, kelembutan, ketenangan sekaligus ketegasan terpancar dari dirinya. Beliau tidak dipanggil dengan guru, *mursyid* atau sejenisnya, karena baginya, Nabi Muhammad juga tidak menyebut dirinya sebagai guru dan ia tidak memiliki murid, melainkan hanya sahabat-sahabat. Kakek hanya menyebut dirinya, itu pun jika diperlukan, sekedar sebagai "penunjuk jalan" atau "pembimbing" saja. Baginya, guru yang sebenarnya adalah Allah, maka bergurulah kepadaNya.

Dari pemahaman penulis, hanya dua yang Beliau "perkenalkan" pada kami yakni *dhawq* (rasa) dan *nūr* (cahaya), dimana perjalanan spiritual terjadi dalam "selimut" keduanya. Dalam buku ini, *ḥuḍūr* itu bisa terjadi di dalam rasa dan cahaya, namun secara hakikat, *ḥuḍūr* itu ada dalam "cahaya". Dalam cahaya, semua terlihat nyata dan jelas, tiada yang terlindungi, tiada batas dan jarak, dan semuanya seperti berada di depan mata. Melalui bimbingan Beliau, penulis mengenal dan "memahami" *ḥuḍūr* ini lebih mendalam. Karena itu, penulis tidak mampu mengatakan apapun selain ucapan syukur dan *matursuwun* atas apa yang telah dan akan terus Beliau "hantarkan" bagi penulis. Semoga penulis terus terbimbing untuk merasakan, menghayati dan bahkan memasuki *ḥuḍūr* dalam cahaya yang sesungguhnya, sehingga mencapai "*Nūr 'ala nūr*", Cahaya di atas Cahaya.

Draft awal tulisan ini, mulai perumusan, pengumpulan data, serta penajaman penulisan, tentu saja melibatkan banyak orang yang berbaik hati, yakni guru besar, senior dan teman-teman. Karena itu, penulis menyampaikan terimakasih pada Prof.Dr. Kautsar Azhari Noer, Prof. Dr. Moh. Ardhani, Dr. Chuzaimah Batubara, Dr. Nurasiah, Dr.



Didik Santoso, Ibu Emi Bintaro, Dr. Sihabuddin Noor, Dr. Abd. Rahman Dahlan, Dr. Junaidi Lubis, Dr. M. Yafiz, Dr. M. Ridwan, Dra. Endang Sri Rahayu M.Ud (Perpustakaan STFI Shadra), dan Alfida, MLIS (Perpustakaan SP-UIN Jakarta).

Penulis juga menyampaikan terimakasih atas diskusi kitab-kitab Ibn al-'Arabī yang cukup rumit, terutama *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, pada Prof. Maḥmūd Maḥmūd al-Ghurāb, Prof. Eric Winkel B.A. M.A. Ph.D, Nurul Huda Prasetya, MA, Ovied Musthafa Abd Azizi Lc., Ali M. Abdillah MA, juga pada Dr.Indrani Dewi Anggraini, M.Hum dan Budi Juliandi, MA yang menerjemahkan abstrak ke dalam bahasa Inggris dan Arab.

Ucapan terimakasih juga penulis sampaikan pada Prof. Dr. R. Mulyadhi Kartanegara dan Prof. Dr. Komaruddin Hidayat, sebagai pembimbing I dan II. Selanjutnya kepada Bapak Direktur Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Masykuri Abdillah, para dosen, penguji sidang (proposal, *Work In Progres* dan pendahuluan dan terbuka) serta staf, a.l Prof. Dr. Azyumardi Azra, Prof. Dr. M. Quraish Shihab, Prof. Dr. Said Agil Husin Al Munawar, Prof. Dr. A. Aziz Dahlan, Prof. Dr. Yunasril Ali, Prof. Dr. Iik Arifin Mansurnoor, Prof. Dr. Amsal Bakhtiar, Prof. Dr. Abdul Hadi WM, Prof. Dr. Suwito, Prof.Dr. Huzaimah T. Yanggo, Prof. Dr. Ahmad Rodoni, Prof. Dr. Abdul Mujib, Prof. Dr. Asep Usman Ismail, Prof. Dr. Amani Lubis, Prof. Dr. Didin Saepuddin, Dr. Fuad Jabali, Dr. M.Yusuf Rahman, Himmawati Aliyah, Adam Mahesa dan Muhammad Zuhdi, Ph.D di Pusat Pengembangan Bahasa.

Ucapan yang sama, disampaikan pada civitas akademika UIN SU Medan, Prof.Dr.Nur.A.Fadhil Lubis (alm), Prof.Dr.M. Yasir Nasution, Prof.Dr.M.Ridwan Lubis, Prof.Dr.Syahrin Harahap, Prof.Dr.Hasan Bakti Nst, Prof.Dr.Saidurrahman, Dr.M. Jamil, Dr.Zainul Fuad, Dr.Irwansyah, M. Ramadhan MA, Dr.Andri Soemitra, Dr.Zulham, Dr.Sukiati, Dr. Syafruddin Syam, Fatimah MA dan Dra. Arlina Sirait M.Pd.

Kepada Bapak, Ibu, para senior dan teman seperjuangan, di Jakarta maupun di Medan, penulis mengucapkan terimakasih; a.l. DR. Thamrin Munthe, M.Hum, Dato' SriLelawangsa H. Samsul Arifin SE, Ir. H. Arifin Kamdi (alm.), Prof. dr. H.Aslim Sihotang Sp.M, Ir. H. Poespo

Wardoyo, Dr.H.Chairul Mursin Sp.An KAO, Dr.H.Andian Parlindungan, Kombes Pol. Drs. H.T.Yahyal Jalil, Prof.Dr.Ir. H. Marsudi Kisworo, Kol. Caj Drs. H.Muhammad Zaid, Mayor Sus Andayana S.Ag, H.Darwin Noor SH.MM.MH.AAIK.QIP, Hj. Hanifa Aldy S.H. M.Pd, H.M. Arifin Langkat, H.Zulfianto Arbi SE, H.Fadly Nurzal S.Ag, Amri Yusuf, SE MM, Zulkifli S.Ag. MM, Drs. Jaipuri Harahap M.si, Dr. Amirsyah Tambunan, Dr. M. Yakub Amin, Drs. Sulaiman MA, H. Syamsul Arifin Nababan MA, H. Masyhuril Khamis MA, Dr.Faisal Hamdani, Dr. Ediarno, H. Fakhruddin Sarumpaet S.Ag, Dr. Bambang Irawan, Salahuddin Harahap MA, dan Muhammad Zen MA.

Terimakasih juga buat Bapak dan Ibu, yang telah berkenan untuk membuka silaturahim dakwah dan pengajian (rumah, masjid, perkantoran) a.l, Ibu Dr. Hj.Anita Kolopaking M.H. dan Bapak Wyasa Kolopaking S.H (Komp. Pertamina Cilandak), Bunda Hj. Diana dan Bapak H.Nuzul Ilham (Bintaro), K.H. R. Ryan Sukandar (Padepokan Welas Asih Parung), Ibu Hj.Yusnita Nurdin (Cempaka Putih), Abangda dr. H. Muhammad Iqbal dan Bapak Iman Teguh (Masjid Baitul Ihsan, Bank Indonesia), Akhi H.Bukhari Muslim, SQ. MA. (Masjid Agung al-Azhar Kebayoran), Akhi H.Ramli Nur S.Ag, Abdul Fatah SQ, dan H.Rusmono SQ (Masjid Raya Pd. Indah), Akhi Wahyudi dan Khairuddin (Masjid Raya At-Tin TMII), Bapak Drs. H. Hidayat (Masjid al-Kautsar Polda Metro Jaya), Akhi Kun Wahyu Wardana dan Iman Raharja (Masjid Nurohman PT Jasa Raharja), Akhi Hilman, Rodjikin dan Maryono (Masjid an-Nahl Cyber 2 Tower Kuningan), Akhi Sudirman S.Ag. M.Hum (Masjid At-Taubah BNN), Bapak Rachman Husein (Masjid al-Karim Bumi Bintaro Permai), Akhi H. Djoko (Graha Pratama), dan Akhi Hamim Tohari (Masjid Raya Bani Umar Bintaro).

Penulis juga menyampaikan ucapan terimakasih istimewa buat Ayahanda terkasih H.Imanuddin Yahya (alm.) dan Ibunda tersayang Hj. Raudhah A.M Rokan, yang mendidik, membesarkan, mengucurkan kasih sayang tiada henti, mengajarkan makna hidup serta ilmu-ilmu dasar Alquran dan penghayatan ajaran agama sejak dini. Semoga keduanya digolongkan dalam hamba-hambaNya yang memperoleh naungan rahmat dan ridhaNya, di dunia dan akhirat. Juga buat seluruh keluar besar "IRHAM", Sidi, Teta, Kak Uda, Ateh, Ukhti, Miftah, Ajah,



Una, Husin, Rusyda, Ema dan Dekda. Buat Bapak dan Ibu Mertua, Tengku Fadly Ramli dan Hj. Tengku Maimunah, yang banyak memberikan pertolongan dan kemudahan buat kami semua, semoga selalu sehat wal'afiat dan diberikan kekuatan lahir batin menapaki jalan *taqarrub* kepadaNya. Juga buat Uncu Hj. Hamidah dan Om H. Saiful Bahri Tambusei, yang selalu menerima kami dengan tangan terbuka dan bahagia, semoga selalu dalam lindunganNya. Tidak terlupakan juga Ahmad Sani SE M.IKom, Tengku Nurzehan, Tengku Danny Mulyasari, Tengku Jaya Putra, Atika, Maulida, Humaira dan semua adik-adik, yang memberi semangat untuk terus menulis dan berkarya.

Secara khusus, penulis mengucapkan terimakasih buat isteri tercinta, Tengku Ratna Soraya, M.Pd, yang sedang merampungkan disertasi di Universitas Negeri Jakarta, semoga dimudahkanNya, serta selalu sukses dan berkah dalam ridhoNya. Selain sebagai isteri yang *ṣāliḥah*, anggun, penurut, penyabar, dan pendamping setia dalam perjuangan dan kebahagiaan, sejak Febr 2002 sampai sekarang, ia juga menjadi sahabat yang teguh pendirian dan pintar, teman diskusi yang selalu memberikan berbagai masukan dan saran yang brilian, sekaligus ibu yang penyayang, cerdas, tangkas dan telaten bagi anak-anak "buah hati" kami, Wan Muhammad Luthfi al-Munawar, Wan Muhammad Safir el-Hikam, dan Wan Muhammad Fat'han al-Ghifari. Semoga anak-anak Buya dan Bunda selalu menjadi *qurrata a'yun* yang rajin, bersemangat dalam menuntut ilmu dan bahagia dalam beribadah kepadaNya. Dan semoga Allah menggolongkan kita semua pada hamba-hambaNya yang memperoleh *dhawq* dan cahayaNya.

Akhirnya, penulis menyadari bahwa buku ini masih memiliki kelemahan dan kekurangan. Karena itu, kritik dan saran sangat diharapkan dari para pembaca semua. Penulis hanya mampu mengucapkan terimakasih, *jazākumullah khairal jazā'*.

*Billāhi taufīq wa al-hidāyah.*
*Wassalāmu 'alā man ittaba'a al-hudā*

Ciputat, Jum'at 2 September 2016

MUHAMMAD IQBAL IRHAM

## PEDOMAN TRANSLITERASI

Adapun pedoman transliterasi yang digunakan adalah sebagai berikut:

### A. Konsonan Tunggal

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Keterangan |
|---|---|---|---|
| ا | Alif | - | Tanpa Lambang |
| ب | Ba' | B | |
| ت | Ta' | T | |
| ث | Sa' | TH | |
| ج | Jim | J | |
| ح | Ha' | H | |
| خ | Kha' | KH | |
| د | Dal | D | |
| ذ | Zal | DH | |
| ر | Ra' | R | |
| ز | Za' | Z | |
| س | Sin | S | |
| ش | Syin | SH | |
| ص | Sad | Ṣ | |
| ض | Dad | Ḍ | |
| ط | Ta' | Ṭ | |
| ظ | Za' | Ẓ | |
| ع | 'Ain | ' | Tanda koma (sebelum) |
| غ | Gain | Gh | |
| ف | Fa' | F | |
| ق | Qaf | Q | |
| ك | Kaf | K | |
| ل | Lam | L | |
| م | Mim | M | |
| ن | Nun | N | |
| و | Wawu | W | |
| ه | Ha' | H | |
| ء | Hamzah | ' | Tanda Koma (sesudah) |
| ي | Ya' | Y | |



### B. Konsonan Rangkap

Konsonan rangkap yang disebabkan oleh *shaddah* ditulis rangkap juga. Seperti: المكية ditulis *al-makkīyah.*

### C. *Ta' Marbuṭah* diakhir kata.

Adapun *ta' marbuṭah* baik yang hidup ataupun yang mati dilambangkan dengan huruf h, seperti lafal:

- غيبة ditulis dengan: *ghaibah*
- حضرة ditulis: *mut'ah*

tetapi jika kata-kata itu sudah terserap menjadi bahasa Indonesia dilambangkan dengan hurut "t" seperti: kata Salat, zakat, dan sebagainya.

### D. Vocal Panjang.

1. Bunyi panjang a dilambangkan dengan ā, seperti الأحوال (*al-aḥwāl*)
2. Bunyi panjang i dilambangkan dengan ī seperti العربي (al-'Arabī)
3. Bunyi panjang u dilambangkan dengan ū seperti حضور (*ḥuḍūr*).

### E. Kata sandang *alif* dan *lam*

Kata sandang yang diikuti oleh huruf *qamariyah* dan *shamsiyah* ditulis menurut tulisannya, seperti:

1. القلب ditulis *al-qalb*
2. النظر ditulis *al-naẓr*

# DAFTAR ISI

*Bab Satu*

# PENCARIAN SPIRITUALITAS

## A. Spiritualitas di Abad Modern

Wacana spiritualitas, sejatinya sudah ada sejak manusia hadir ke dunia sebagai makhluk Tuhan, karena ia tumbuh sebagai sesuatu yang tidak terpisahkan dalam kehidupan. Kehidupan yang "diselimuti" oleh spiritualitas, adalah kehidupan yang diarahkan menuju harmoni, kesempurnaan, cinta dan keindahan. Ia adalah sebuah kehidupan yang lengkap, utuh dan sempurna yang difokuskan menuju Tuhan, namun sama sekali tidak bertentangan dengan kehidupan dunia yang terbatas. Makna sejati dari kehidupan spiritual adalah bahwa hidup bukan hanya dengan badan jasmani, namun juga dengan hati dan jiwa, yakni sebuah kehidupan yang lebih tinggi, lebih hidup, lebih menakjubkan dan lebih mulia. Dalam kondisi ini, ketakutan akan kematian sudah berakhir, karena kematian hanya terjadi pada tubuh, bukan pada ruh.[1]

Orang yang menjalani kehidupan spiritual, akan selalu merasa senang dan bahagia di dalam kehidupannya. Ia menjadi lebih "dewasa" dibandingkan dengan orang yang berada di sekelilingnya, meskipun secara lahiriah ia sama seperti orang lain. Ia bukan hanya mengetahui kehidupan spiritual ini secara intelektual, namun juga menyadari dan menjalaninya secara langsung. Ia selaras dan harmoni dengan semua orang dari beragam tingkatan evolusi, apapun ide, pikiran, agama, kepercayaan, serta bentuk yang mereka sembah, atau seberapa besar antusiasme keagamaan mereka. Ia hidup dalam kesederhanaan, meskipun telah mencapai realisasi diri, dan terserap dalam kesadaran tentang Tuhan dalam setiap tarikan nafas. Di sini, tugas utama dari kehidupan spiritual adalah menjadikan Tuhan sebagai realitas, dan bukan semata-mata imajinasi, karena keterhubungan denganNya

---
[1] Hazrat Inayat Khan, *The Inner Life*, terj. Imron Rosjadi, *Kehidupan Spiritual: Tiga Esai Klasik Tentang Kehidupan Ruhani* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002), 6 dan 19.

adalah sesuatu yang nyata, bahkan lebih nyata jika dibandingkan dengan berbagai hubungan lain yang ada di dunia ini. Dampak dari keterhubungan ini, adalah perasaan yang "hidup" dan "hangat" dalam diri serta pelaksanaan kewajiban yang lebih bertanggungjawab jika dibandingkan dengan manusia yang mengabaikan spiritualitas.[2]

Dalam dunia modern, wacana spiritualitas ini tumbuh kembali secara pesat, sebagai sebuah cara baru untuk menumbuhkan pemahaman dan penghayatan terhadap agama sekaligus memahami kenyataan secara menyeluruh dan mendalam.[3] Wacana ini semakin menguat seiring dengan bergesernya orientasi masyarakat modern, dari hidup yang penuh makna,[4] ke arah hidup yang materialistik dan hedonis yang mengabaikan nilai-nilai spiritual. Akibat pengabaian ini, masyarakat modern mengalami keterasingan jiwa atau alienasi diri (*self alienation*) dan menyebabkan munculnya gangguan kejiwaan berupa kecemasan (*anxiety*), kesepian, kebosanan, perilaku menyimpang dan psikosomatik (*nafsa-jasadiyah* atau *nafsa-biolojiyah*).[5] Manusia modern ini hidup dengan perasaan ketidaknyamanan psikologis, mengalami ketakutan eksistensial dan mengidap *neurosis kolektif*.[6] Mereka telah

---

[2] Hazrat Inayat Khan, *The Inner Life*, 9, 13-15.

[3] Lihat, Said Agil Siradj, "Pengantar", dalam Lynn Wilcox, *Sufism and Psychology*, terj. Soffa Ihsan, *Psychosufi: Terapi Psikologi Sufistik Pemberdayaan Diri* (Jakarta: Pustaka Cendekia Muda, April 2007), xi.

[4] Kehilangan orientasi hidup yang bermakna, mengakibatkan munculnya perubahan sosial yang sangat drastis pada masyarakat modern. Beberapa indika-tornya adalah: Pertama, meningkatnya kebutuhan hidup. Kedua, timbulnya rasa individualis dan egoisme. Ketiga, berkembangnya persaingan tidak sehat, seperti memfitnah, menjatuhkan, menyengsarakan, membunuh dan menjerumuskan orang lain ke penjara semata-mata untuk memperoleh keuntungan pribadi. Akibatnya, kebutuhan sosial berantakan dan persahabatan berubah menjadi permusuhan. Lihat, Zakiah Darajat, *Peranan Agama dalam Kesehatan Mental* (Jakarta: Gunung Agung, 1992), 10-14.

[5] Kecemasan merupakan kondisi yang menegangkan, sehingga timbul kegelisahan, kepanikan, kebingungan, dan ketidaktenteraman. Jika berlarut, akan menimbulkan gangguan psikologis dan penyakit fisik. Achmad Mubarak, *Jiwa Dalam Al-Qur'an, Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern* (Jakarta: Paramadina, 2000), 3-8.

[6] Masyarakat yang mengidap *neurosis kolektif*, ditandai dengan ciri-ciri; Pertama, sikap masa bodoh terhadap hidup, sikap yang menunjukkan pesimisme terhadap masa depan. Kedua, sikap fatalistik terhadap hidup, menganggap masa depan sebagai hal yang mustahil dan membuat rencana bagi masa depan adalah kesia-siaan. Ketiga, pemikiran konformis dan kolektivis, cenderung melebur dalam masa dan melakukan aktivitas atas nama kelompok. Keempat, fanatisme, yaitu mengingkari kelebihan yang dimiliki oleh kelompok atau orang lain. Dengan ciri tersebut, mereka menganggap dirinya sebagai sesuatu yang "tidak lain" (*nothing but*) dari refleks atau





melakukan pemberontakan melawan Tuhan dengan sains yang berdasarkan rasio,[7] padahal pengagungan pada rasio merupakan sebab utama munculnya penyakit kehampaan spiritual. Kemajuan ilmu pengetahuan dan filsafat, ternyata tidak mampu memenuhi kebutuhan pokok manusia dalam aspek nilai-nilai transenden, yakni suatu kebutuhan vital yang hanya dapat digali dari sumber Ilahi.[8] Muspranya nilai-nilai transenden ini membuat manusia hanya berfikir tentang segala sesuatu yang ada disini, kini dan untuk masa ini (sekuler),[9] sehingga sisi kemanusiaan mereka tercabik-cabik oleh perkembangan yang justru mereka ciptakan. Idealnya, dengan iptek manusia modern akan berfikir logis dan mampu menggunakan berbagai teknologi untuk peningkatan kualitas hidup. Melalui kecerdasannya, manusia modern

---

kumpulan dorongan (biologisme), dari mekanisme psikis (psikologisme) dan produk lingkungan ekonomis (sosiologisme) sehingga manusia tidak berbeda dengan mesin. Inilah penderitaan spiritual bagi manusia. Lihat, Viktor Frankl, *Logoterapi: Psikoterapi*, terj. E. Koeswara (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 92.

[7] Masyarakat modern adalah masyarakat dengan kesadaran pragmatis-materialistis-rasional, yang telah mencapai kemajuan dalam berbagai bidang, khususnya iptek. Lihat, Akbar S. Ahmed, *Posmodernism and Islam: Predicament and Promise* (1992), terj. M. Sirozi, *Posmodernisme: Bahaya dan Harapan bagi Islam* (Bandung: Mizan, 1993), 29. Mereka yang memberontak pada Tuhan, berada dalam krisis eksistensi. Mereka bergerak dari pusat eksistensinya sendiri menuju wilayah pinggiran, dan semakin jauh meninggalkan pusat eksistensinya. Seyyed Hossein Naṣr, *Islam and the Plight of Modern Man* (London: Longman, 1975), 56-57; S.H. Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge-Masssachusetts: Harvard University Press, 1968), 32. Lihat juga A.M. Saefuddin, *Desekularisasi Pemikiran; Landasan Islamisasi* (Bandung: Mizan, 1991), 26.

[8] Lihat Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 83. Masyarakat modern memiliki keunggulan sebagai makhluk yang mendambakan kehidupan yang aman, nyaman dan tenteram. Namun, mereka terbelenggu oleh bias kemajuan yang telah dicapai. Lihat Komaruddin Hidayat dan Nur Wahyudi Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Paramadina, 1995), 3.

[9] Sekularisasi kesadaran yakni, menurut Harvey Cox, membebaskan manusia dari kendali atau komitmen terhadap nilai-nilai agama. Akibatnya manusia hanya berfikir jangka pendek, dunia, tanpa pernah memikirkan alam akhirat yang lebih abadi. Manusia menjadi makhluk sekuler yang melupakan Tuhan, surga, neraka, dan persoalan eskatologis lain. Lihat, Peter L. Berger, *Langit Suci, Agama sebagai Realitas Sosial,* 15-16. Bandingkan dengan Haedar Nashir, *Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern,* 31-38. Dampaknya, masyarakat hidup *permissif,* serba bisa dan serba boleh, tanpa aturan dan norma, tidak mengindahkan kebolehan (*halal*) dan ketidakbolehan (*haram*), serta lebih mengagungkan *hedonisme*. Modernisme telah menyebabkan manusia kehilangan 'visi keilahian' sehingga menghantarkannya ke gerbang kehampaan spiritual. Lihat Hohn De Luca (ed.) *Reason and Experience: Dialogues in Modern Philosophy* (San Fransisco: Free Man, Cooper & Co, 1972), 5.

seharusnya menjadi lebih arif dan bijaksana. Kenyataannya, banyak diantara mereka yang memiliki kualitas kemanusiaan yang lebih rendah dibandingkan dengan kemajuan berfikir dan teknologi yang telah diraihnya.[10] Dengan demikian, iptek tidak saja dianggap telah gagal menyelesaikan berbagai persoalan hidup manusia, namun juga menambah berbagai persoalan baru dalam bentuk hilangnya pegangan moral dan orientasi makna hidup (*the meaning of life*).[11]

Akibat modernisasi, spiritualitas yang merupakan kebutuhan tertinggi manusia, ternyata sudah semakin hilang, baik di Barat maupun di berbagai belahan bumi lain. Pada era modern ini, obsesi keduniaan manusia tampak lebih dominan mewarnai ketimbang obsesi spiritual. Kemajuan teknologi, sains dan segala hal yang bersifat duniawi, jarang disertai dengan nilai spiritual. Akibatnya, jiwa pun menjadi kering, hampa dan membutuhkan siraman ruhani yang dapat menyejukkannya. Kehampaan jiwa menyelimuti diri sebagai dampak dari peradaban modern yang telah menegasikan hal-hal yang bersifat spiritual (*rūhīyah*) dan menyingkirkan nilai-nilai (*ma'nawīyah*) secara gradual dalam kehidupan manusia. Manusia modern mencoba hidup dengan alam yang kasat mata *un sich*. Mereka melepaskan diri dari berbagai keterikatan yang memasung dirinya termasuk segala jenis *magic*, kepercayaan (*faith*), agama (*religion*), dan hal-hal lain yang dianggap "tidak rasional". Lebih jauh dari itu, manusia telah melepaskan diri dari keterikatan kepada Tuhan, yakni Kesadaran Tertinggi *(The Higher*

[10] Masyarakat Barat sebagai *the post industial society*, yang telah mencapai tingkat kemakmuran dengan teknologi yang serba mekanis dan otomat, bukan semakin mendekati kebahagiaan, melainkan justru dihinggapi rasa cemas akibat kemewahan hidup yang diraihnya. Lihat, Komaruddin Hidayat, "Upaya Pembebasan Manusia: Tinjauan Sufistik Terhadap Manusia Modern Menurut Hossein Nasr", dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Insan Kamil, Konsepsi Manusia Menurut Islam* (Jakarta: Pustaka Grafitipers, 1987), 184.

[11] Menurut Victor Frankl (tokoh Psikologi Eksistensial dari Austria), manusia selalu menginginkan hidup bermakna, sehingga tidak mengalami kehampaan eksistensial dan frustasi eksistensial. Realitasnya, mereka berpangkat tinggi, berilmu dengan harta berlimpah, tapi mengalami kekosongan batin, sehingga mengalami penyakit *Mr/Mrs. Excecutive desease*, penyakit yang menghinggapi kaum eksekutif dan pekerja profesional. Karena gagal menemukan makna hidup, mereka menemukan kompensasi dengan membenamkan diri dalam pekerjaan atau lari ke alkohol, obat bius, seks dan judi. Lihat, Viktor Frankl, *Logoterapi: Psikoterapi*, 94. Juga, "Catatan Meditasi Rizhosu: Program Pendekatan Ilmu Psikologi", dalam http://www.rizhosu.com (Di unduh, 3 Maret, 2010).





*Consciousness)* atau Ruh Suci (*The Holy Spirit*). Mereka bahkan mencoba "membunuh" Tuhan dan menyatakan kebebasan dari kehidupan akhirat. Akibatnya kekuatan dan daya manusia mengalami eksternalisasi.[12] Selanjutnya dengan eksternalisasi ini, manusia menaklukkan dan mengeksploitasi dunia dengan semena-mena tanpa batas. Manusia modern membuat hubungan baru dengan alam melalui proses desakralisasi alam. Melalui hubungan ini, alam dipandang tidak lebih dari sekedar objek dan sumber daya yang perlu dimanfaatkan dan dieksploitasi seoptimal mungkin, sehingga mereka kemudian memperlakukan alam tidak lebih dari sekedar "pelacur", yang boleh dinikmati dan dieksploitasi sedemikian rupa kapan saja mereka mau, demi kepuasan diri dan kelompoknya tanpa sedikitpun memiliki rasa kewajiban dan tanggungjawab apa pun.

Keberhasilan dan kesuksesan manusia dalam menguasai alam, sejatinya harus diberikan apresiasi yang baik. Berbagai penemuan baru yang lebih luas dan lebih canggih dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, harus terus diupayakan, dikembangkan serta diselaraskan. Pada saat yang sama, manusia diharapkan tidak kehilangan potensi spiritualnya, agar kemenangan dalam menguasai alam, tidak lantas menjerumuskannya ke arah penyembahan materi atau mengeksploitasi kemajuan ilmu untuk memperbudak sesama manusia. Apabila hal ini terjadi, maka keberhasilan serta kemajuan yang sudah diperoleh tersebut, bukan merupakan kemenangan bagi manusia melainkan malapetaka yang sangat sulit dikontrol. Kemajuan dan peradaban yang menjadikan materi sebagai landasan, sasaran dan tujuan serta tidak dibarengi dengan tujuan spiritual, sejatinya bukanlah peradaban yang menjamin kelestarian hidup, melainkan fatamorgana yang memberikan harapan sekilas, dan selanjutnya akan membawa pada kesengsaraan selama-lamanya.

Nilai-nilai spiritual yang telah sirna dari kehidupan manusia modern ini, pada titik jenuhnya, akhirnya memunculkan kesadaran akan kekosongan dan ketidakbermaknaan hidup serta kehampaan spiritual,

[12] Akbar S. Ahmed, *Posmodernism and Islam: Predicament and Promise* (1992), terj. M. Sirozi, *Posmodernisme: Bahaya dan Harapan bagi Islam* (Bandung: Mizan, 1993), 29-30.

sehingga mereka kemudian mencoba mencari jawabannya yakni harus kembali pada sisi kehidupan yang terdalam, yakni sisi spiritualnya. Dalam konteks ini, spiritual menjadi sangat penting dalam proses pengembangan diri untuk meningkatkan *level of consciousness* (jenjang kesadaran). Dalam proses dan perjalanan kehidupan yang kosong dari makna dan hampa spiritual, diri kita sebenarnya sudah tidak utuh lagi, karena telah ter*fragmentasi* oleh pengalaman, trauma, dan berbagai ajaran yang menyimpang, sehingga mengakibatkan depresi, kesedihan dan kemarahan.[13] Karena itu, cara terbaik untuk kembali kepada diri yang sebenarnya, harus melakukan *refragmentasi* diri, dengan penuh kesadaran melalui proses spiritual, sehingga dapat menemukan kembali 'diri' yang sesungguhnya, diri yang sejati (*soul consciousness*). Dalam hal ini, diri yang luar adalah jasad (*jism*), diri yang dalam adalah jiwa, sedangkan diri yang paling dalam adalah ruh (*spirit*).

## B. Metode Meraih Spiritualitas

Pencarian spiritualitas ini, dalam relitasnya, menemukan cara dan metode yang berbeda antara satu dengan yang lainnya. Namun secara umum, pencarian ini terbagi pada dua bagian, yakni spiritualitas agama (*religious spirituality* atau *religious spiritualness*) dan spiritualitas tanpa agama atau spiritualitas non-agama. Spiritualitas tanpa agama, juga dibagi menjadi dua, yakni spiritualitas non-ketuhanan atau spiritualitas ateistik dan spiritualitas humanistik yang bersumber dari jiwa atau *mind*.[14] Sedangkan spiritualitas agama dapat dibagi menjadi spiritulitas non-Islam dan spiritualitas Islam. Sementara itu, spiritualitas

[13] Menurut Carl Gustav Jung (1875-1961) dan Jacques Lacan, manusia memang dilahirkan dalam kondisi terbelah, tidak utuh, dan dalam perjalanan hidupnya, ia berusaha menemukan kembali keutuhannya. Lacan menyimbolkannya melalui penyatuan kembali dengan figur ibu, sementara Jung menyimbolkan dengan individuasi atau Mandala. Lihat, Bagus Takwin, *Kesadaran Plural: Sebuah Sintesis Rasionalitas dan Kehendak Bebas* (Yogyakarta: Jalasutra, 2005), 239-240.

[14] Bennett menyebut spiritualitas jiwa atau *mind* ini dengan "spiritual psychology". Lihat selengkapnya dalam J.G.Bennett, *A Spiritual Psychology*, Revised Edition (Lakemont: CSA Press, 1974).





Islam dibagi lagi menjadi tiga bagian, yakni pragmatis, gnostik, dan ekperiensial.[15]

Spiritualitas non-ketuhanan (spiritual ateistik) ini berpandangan bahwa spiritualitas dapat diperoleh meski tanpa keterlibatan dan campur tangan Tuhan, juga ajaranNya yang termaktub dalam dogma agama. Bagi mereka, agama hanyalah sisa-sisa dari pengalaman masa kecil anak manusia yang terus dibawa setelah mereka dewasa. Pada kepribadian orang dewasa, kesetiaan pada agama hanyalah tanda *patologi*, yakni kemampuan berpikir logis yang rendah. Maknanya, agama adalah sesuatu yang menghambat "kedewasaan" seseorang dalam aktifitas kehidupannya. Jadi, agama seharusnya ditinggalkan saja karena tidak memberikan manfaat yang nyata. Pada sisi yang lain, mereka juga menyatakan bahwa Tuhan tidak ada karena ia tidak bisa diamati, baik oleh mikroskop maupun teleskop. Oleh karena itu, dalam pandangan mereka, kepercayaan kepada Tuhan merupakan sebuah "kebodohan". Pandangan seperti ini hadir sebagai akibat logis realistis modernisasi yang dilakukan oleh Barat sejak abad Renaissans.[16] Seperti diketahui, renaisans dimaknakan sebagai kelahiran kembali pemikiran filosofis Yunani kuno yang selama ini "disembunyikan" dan dimonopoli oleh elit gereja. Inilah zaman peralihan ketika kebudayaan Abad Tengah merubah diri menjadi kebudayaan modern. Manusia Renaissance merindukan pemikiran bebas, ingin mencapai kemajuan atas usaha sendiri, tanpa campur tangan Tuhan. Semangat renaisans menimbulkan rasa percaya pada otonomi manusia dalam memperoleh kebenaran, dengan tanpa keikutsertaan Tuhan di dalamnya.

Mereka yang berada dalam spiritualitas non-ketuhanan ini berkeyakinan bahwa menjadi ateis tidak menghalangi seseorang untuk

[15] Teori ini diadaptasi dari "teori religiositas" yang ditulis oleh Soroush. Lihat selengkapnya dalam, Abdol Karim Soroush, "*The Types of Religiosity*", terj. Diani Mustikati, "Jenis-Jenis Religiositas", dalam Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam (Vol. 2. No. 4. 2001), 91-102.

[16]. Gerakan ini lahir dan berkembang sebagai protes terhadap dominasi Zaman Pertengahan yang merepresi pemikiran filosofis dan ilmu pengetahuan berdasarkan rasio selama lebih dari 10 abad, yang disebut "fideisme", ketaatan buta pada iman. Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (New York: Image Books, 1953), Vol. 4, 13. Juga, Donny Gahral Adian, *Menyoal Obyektivisme Ilmu Pengetahuan dari David Hume sampai Thomas Kuhn* (Jakarta: Teraju, 2002), 10.

memperoleh pencerahan spiritual. Tokoh yang cukup masyhur dalam kelompok ini adalah Friedrich Nietzsche (w.1844 M.), yang terkenal dengan ungkapannya '*God is dead*'.[17] Nietzsche mengklaim bahwa percaya pada Tuhan Yang Maha Sempurna, Yang Maha Kuasa, sama saja dengan memberangus kemampuan manusia untuk mengafirmasi (mengakui) kekuasaannya sendiri. Manusia dapat kehilangan dirinya sendiri jika percaya pada Tuhan.[18] Tokoh yang lain dalam kelompok ini adalah Andre Comte–Sponville. Menurut Andre, menjadi seorang ateis, tidak berarti mengingkari eksistensi yang absolut, melainkan lebih kepada mengingkari aspek transendensinya, spiritualitasnya dan sifat-sifat yang dimilikinya. Menjadi ateis, berarti mengingkari bahwa yang absolut adalah Tuhan. Menjadi ateis tidak berarti menjauh dari kehidupan spiritual, melainkan justru menginginkannya, yakni melalui spirit yang merupakan bagian dari alam.[19] Ide penting dari spiritualitas jenis ini adalah bahwa manusia dapat memperoleh spiritualitas meski tanpa keterlibatan Tuhan. Dengan kata lain, setiap orang dapat menempuh jalan spiritual atau bahkan dapat menjadi manusia spiritual meski tidak memiliki hubungan dengan Tuhan.

Spiritualitas non agama pada jenis kedua adalah spiritualitas humanistik. Spiritualitas ini bersifat kemanusiaan, yakni dimiliki oleh semua manusia tanpa keterlibatan agama di dalamnya. Berbeda dengan spiritualitas ateistik, spiritualitas humanistik ini meyakini eksistensi Tuhan dan adanya kemungkinan untuk merasakan kedekatan kepada Tuhan. Namun dalam pandangan mereka yang

[17] Postmodernisme, sebuah aliran filsafat mutakhir, telah melakukan desakralisasi pada hampir semua lini kehidupan. Jangankan agama, tradisi dan manusia, Tuhan sekalipun sudah dianggapnya tiada. "Tuhan sudah mati". Demikian ungkapan Friedrich Nietzsche, filosof postmodernisme yang paling berpengaruh. Aliran ini kemudian menganggap bahwa segala bentuk kehidupan di dunia ini harus bersifat sekuler, dimana tidak ada lagi yang disebut sebagai nilai-nilai luhur dan spiritual. Lihat, Husein Shahab, "Kesadaran Eksistensial Manusia", dalam Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam (Vol. 2, No. 4, 2001), 5.

[18] Friedrich Wilhelm Nietzsche, terj. Walter Kaufmann dan R.J Hollingdale, *Zur Genealogie der Moral 1887: On the Genealogy of Morals* (New York: Vintage Books, 1969). Dikutip dari Tyler T.Roberts, *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion*, pent. M. Khatarina, *Spiritualitas Posreligius: Eksplorasi Hermeneutis Transfigurasi Agama dalam Praksis Filsafat Nietzsche* (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2002), 100-101.

[19] Andre Comte-Sponville, "*The Litte Book of Atheist Spirituality*", terj. *Spiritualitas Tanpa Tuhan* (Ciputat: Pustaka Alvabet, Desember 2007), 156-158.





berpaham seperti ini, tercapainya kedekatan dengan Tuhan, tidaklah diperoleh dengan cara mengikuti atau mengamalkan ajaran agama tertentu, melainkan dengan cara mengambil intisari dari semua ajaran agama yang ada yakni spiritualitas. Mereka mengabaikan ajaran-ajaran agama, namun menurut mereka, tidak mengabaikan esensinya.

Jargon mereka yang terkenal adalah *spirituality yes*, *organized Religion no*,[20] (ya untuk spiritualitas, tidak untuk agama formal), yang kemudian disebut sebagai trend masa depan. Kecenderungan seperti ini, menunjukkan kejenuhan mereka terhadap segala bentuk realisasi agama legalistik yang telah mengabaikan nilai-nilai universal humanis. Di Barat, khususnya di Amerika Utara, situasi seperti ini diiringi dengan meningkatnya ketidakpercayaan (*distrust*) pada institusi agama formal (*a growing distrust of organized religion*). Mereka bahkan melakukan penolakan terhadap agama formal (kristen), yang memiliki gejala umum sama yakni eksklusif dan dogmatis. Meningkatnya *distrust* ini kemudian diiringi dengan melirik ke arah spiritualitas baru lintas agama, yang menurut Majalah *Newsweek* edisi 28 November 1994, jumlahnya cukup fantastis, 58% responden. John Naisbitt dan Patricia Aburdene yang memunculkan dan turut mengembangkan "*spirituality yes*, *organized religion no*" ini, memiliki pandangan bahwa jargon ini muncul karena agama-agama yang ada dan terorganisir, dianggap telah merugikan nilai-nilai kemanusiaan universal. Karena itu mereka berusaha mengembangkan semangat spiritualitas yang mau dan berani melihat kebenaran dari sudut pandang manapun, bukan semangat beragama yang cenderung terkotak-kotak menurut wadah agama tertentu.[21]

Mereka yang berpandangan spiritualitas humanistik ini mengakui, pengalaman ketuhanan secara langsung adalah salah satu bentuk dari berbagai pengalaman spiritual yang bersumber dari pengalaman keagamaan (*religious experience*) atau pengalaman mistis (*mystic experience*). Dengan demikian, mistisisme[22] merupakan satu

[20] John Naisbitt & Patricia Aburdene, *Megatrend 2000-Sepuluh Arah Baru Tahun 1990-an* (Jakarta: Binarupa Aksara, 1990).

[21] Lihat, Anto Dwiastoro, "Spiritualitas New Age", dalam http://www.kompas.com/ kompascetak/0505/28/opini/1614801.htm. (Diunduh, 11 Maret 2010).

[22] Mistisisme (Inggris *mysticism*, Yunani *mysterion*), dari kata *mystes* (orang yang mencari rahasia kenyataan) atau *myein* (menutup mata sendiri). Istilah ini berasal

bentuk kesadaran *noetic* manusia dalam pengertian bahwa suasana jiwa dan pengalaman mistik bersifat tegas dan sangat informatif. Mistisisme seluruhnya dicirikan oleh sebuah kesadaran yang teratur akan dunia realitas. Ia menghadirkan sesuatu di hadapan kita sebagai kebenaran dunia ini. Oleh karena itu pengalaman mistik senantiasa bersifat objektif - subjektif dan bukan halusinatif,[23] seperti yang dipahami oleh kaum materialis.[24] Namun demikian, pengalaman keagamaan yang mereka maksudkan di sini, tidaklah sama dengan apa yang dipahami secara umum, bahwa pengalaman semacam itu hanya bisa terjadi pada orang-orang yang menganut agama yang mapan. Bagi mereka, *religious experience* ini tidak hanya dialami oleh orang yang beragama, karena dalam pandangan mereka, fakta menunjukkan bahwa sebagian orang yang tidak religius dalam pengertian tradisional, benar-benar telah mengalami tipe tersebut pada suatu saat dalam kehidupan mereka

*Religious experience* dalam konteks ini, ternyata telah dibahas dengan cermat oleh para filosof modern seperti William James (1842-1910),[25] Richard M. Bucke,[26] dan Walter Terence Stace (1886-1967).[27]

---

dari agama-agama misteri Yunani yang para calon pemeluknya diberi nama "mystes". Lihat, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), 652-653. Menurut Nasr, *mysterion* diturunkan dari kata kerja *muo*, berart diam atau tutup mulut. Dalam Islam, ini dapat dihubungkan dengan istilah semisal *asrār* (rahasia-rahasia) atau *bātin* (esoteris), yang menyebut bahwa kaum sufi seringkali merujuk kepada diri mereka sebagai pembimbing menuju Rahasia-Rahasia Ilahiyah. Lihat, S.H Nasr, "*Introduction to the Mystical Tradition*", dalam *History of Islamic Philosophy*, ed. S. H. Nasr & Oliver Leaman (London-New York: 1996), 367. Mistisisme menjadi isu kontroversial sejak awal kemunculannya paruh ke-2 abad 19 M. Beberapa penulis menggunakan istilah ini dengan merujuk pada subjek yang berlainan. Lihat, Saeed Zarrabizadeh, "Definiting Mysticism: A Surver of Main Definition", terj. Hadi Kharisman, "Mendefinisikan Mistisime: Sebuah Tinjauan atas Beberapa Definisi Utama", dalam Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies (Vol. I, No. 1, August-November 2011), 93-109.

[23] Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy, Knowledge by Presence*, terj. Ahsin Mohamad, *Ilmu Hudhuri: Prinsip-Prinsip Epistemologi Dalam Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, Desember 1994), 174.

[24] Bagi kaum materialis, menurut Brain Hines, kebenaran spiritual seperti yang dialami dalam pengalaman mistik tidak lain adalah sebuah halusinasi. Lihat Brain Hines, *God's Whisper, Creation's Thunder* (Bratleboro, Vermont: Treshold Books, 1996), 135.

[25] Lihat William James, "Mysticism", dalam *The Varieties of Religious Experience* (New York: The Modern Library, 1932).

[26] Richard M. Bucke, *Cosmic Consciousness* (New York: tp., 1923), 12.





Para pakar ini membuat kesimpulan bahwa karena keteraturan dan keseragaman berbagai pengalaman keagamaan ini, maka ia sama sekali tidak dapat disebut sebagai halusinasi, dan karenanya bersifat subyektif. Di samping itu, *religious experience* ini tidak menggunakan media fisik jasmani atau logika, melainkan intuisi. Ia lebih merupakan rasa perjumpaan dengan "sesuatu" yang supra dan mengatasi kefana-an dunia. Ia adalah 'sesuatu' yang suci dan agung yang tidak dapat terjangkau oleh apa pun melainkan melalui 'rasa'.[28] Pengalaman ini, menurut William James, bapak pragmatisme dan psikologi Amerika, memiliki dasar objektifitas yang sesungguhnya merupakan pengalaman yang bersifat universal. Dikatakan universal karena pengalaman spiritual ini dirasakan dan dialami oleh banyak orang suci (saint / wali) pada waktu dan kondisi yang berbeda, tanpa dibatasi oleh suatu tradisi atau agama tertentu. Bahkan pengalaman seperti ini kadangkala tidak dapat disatukan dengan tradisi agama.[29] Pengalaman spiritual ini dirasakan oleh orang-orang yang sangat berbeda, baik latar belakang kehidupan, maupun lokalitas dan waktunya. Bahkan diantara mereka terdapat kesamaan struktural dan ontologis dari pengalaman mistis tersebut.[30] Karena itulah, mereka berpandangan bahwa sebuah agama formal tidak menjadi syarat bagi tercapainya pengalaman spiritual atau secara khusus, pengalaman ketuhanan, yang bersumber dari *religious experience*. Hal yang terpenting adalah inti atau substansi dari keberagamaan itu sendiri, yang dapat diperoleh dari sebuah agama atau berasal dari banyak agama yang ada.

Spiritualitas berikutnya adalah "spiritualitas agama" (*religious spirituality* atau *religious spiritualness*) sebagai bentuk spiritualitas jenis kedua, yang mengakui bahwa spiritualitas hanya dapat dibangun melalui ajaran agama secara formal (*organized religion*). Upaya menghidupkan spiritualitas jenis ini, sudah ada sejak awal dalam

---

[27] Lihat, W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (Philadelphia: tp., 1960), 146-152.

[28] Ahmad Norma Permata (ed.), *Metodologi Studi Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 283.

[29] Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge: Cambirdge University Press, 1980), 593.

[30] William James, *The Varieties of Religious Experience*, 370-420.

agama. Hal ini dapat dipahami karena dalam realitas agama, terdapat suatu wilayah khusus yang bersifat sangat pribadi, berupa pengalaman keagamaan (*religious experience*),[31] yang menurut pakar fenomenologi seperti Joachim Wach, tidak mungkin ditangkap dan dipahami oleh orang-orang yang tidak pernah mengalaminya, termasuk orang-orang yang tidak beragama. Pengalaman keagamaan ini bersifat intuitif dan tidak memiliki referensi konseptual apapun yang dapat didialogkan secara diskursif sebagaimana halnya filsafat, selain rujukan kepada nilai rasa pengalaman pribadi seseorang. Pendapat Joachim di atas diikuti oleh Bleeker yang mengikuti paham Van der Leew. Menurut Bleeker, dengan menggunakan bahasa yang sedikit berbeda, agama bukanlah sesuatu yang tidak mungkin dipahami atau merupakan bagian dari rahasia jiwa manusia yang semata-mata bersifat subjektif. Agama adalah entitas lahiriah yang dibentuk oleh hukum-hukum spiritual yang cukup ketat yang memiliki struktur logika sendiri yang menyeluruh yakni bersifat fenomenologis.[32] Melalui teori ini, para fenomenolog berusaha

[31] *There are, at least, three views in relation to the nature of "religious experience"*: (1) *a religious experience is a kind of emotional experiences* (*Freidrich Schleiermacher*), (2) *a religious experience is a kind of sensorial experiences* (*William Alston*), *and* (3) *a religious experience is an explication of a supernatural experience* (*Proudfoot*). Muhammad Baqir, "An Approach to the Understanding of Religious Experinces", dalam Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies (Vol. 1, No. 1, August-November 2011), 33.

[32] Menurut teori ini, struktur logika tersebut muncul dalam empat cara; pertama, melalui bentuk-bentuk yang relatif tetap atau konstan; kedua, melalui faktor-faktor yang tidak dapat disederhanakan; ketiga, poin-poin kristalisasi dan keempat, adanya tipe-tipe. Lihat Joachim Wach, "*Perkembangan dan Metode Studi Agama*", dalam Ahmad Norma Permata, "Metodologi Studi Agama, 283.

Fenomenologi adalah studi filsafat yang mempelajari manusia sebagai sebuah fenomena, yang dihubungkan dengan hermeneutik. Ia banyak dipakai dalam epistemologi, psikologi, antropologi, dan studi keagamaan. Studi ontologis mengenai pengalaman insani tentang yang *transenden* (Tuhan) adalah tugas cabang filsafat (terapan) yakni "filsafat agama", dengan ruang lingkup disiplin yang terbatas pada persoalan yang berkaitan langsung dengan pengetahuan kita, seperti argumen keberadaan Tuhan, hakikat, keandalan keyakinan dan bahasa religius, serta masalah *evil* (kenistaan atau kejahatan). Fenomenologi, menurut Herman Beck, merupakan pendekatan dalam studi agama untuk menemukan struktur pengalaman keberagamaan, bersifat sangat pribadi dan perseorangan, yang dirasakan oleh pemeluk suatu agama. Pengalaman ini, dianalogikan sebagai intisari atau hakikat sebuah agama. Dengan demikian, metode ini dianggap sebagai jalan penting atau bahkan satu-satunya metode dalam pengkajian agama. Ahmad Norma Permata (ed.), *Metodologi Studi Agama*, 37. Menurut Donny Gahral Adian, *phenomenology is often used to explain form of experience called religious experience. From phenomenological perspective, religious form of experience has its own structure and dynamic unfound in any other form of*





untuk menemukan "intisari" atau "hakikat" dari agama atau pengalaman keagamaan. Mereka pada akhirnya mendapatkan jawaban dengan pembuktian bahwa di balik berbagai ekspresi pemikiran, tindakan dan interaksi sosial, keberagamaan manusia memiliki nuansa batin yang lebih dalam dari sekedar persoalan psikologis.[33]

Dalam realitasnya, ada banyak agama yang dianut oleh masyarakat dunia saat ini, yang memiliki sejumlah ciri, nilai atau ajaran tertentu. Nilai dan ajaran agama, termaktub dalam kitab suci atau lembaran khusus yang disakralkan. Adapun diantara ciri khas agama (*characteristic features of religion*) adalah sebagai berikut.[34] Pertama, kepercayaan kepada wujud supranatural (Tuhan); kedua, pembedaan antara hal yang sakral dan profan; ketiga, tindakan ritual yang berpusat pada obyek sakral; keempat, tuntunan moral yang ditetapkan oleh Tuhan; kelima, perasaan khas agama (takjub, misteri, harap, cemas, merasa berdosa, dan memuja) yang muncul di tempat sakral atau pada saat menjalankan upacara ritual, yang dihubungkan dengan ketuhanan; keenam, ibadah sembahyang, doa dan komunikasi intensif dengan Tuhan; ketujuh, konsep hidup di dunia dan apa yang harus dilakukan dihubungkan dengan Tuhan; dan terakhir kedelapan, kelompok sosial seagama, seiman atau seaspirasi. Spiritualitas agama ini, dibagi lagi menjadi dua, Islam dan non Islam. Spiritualitas non Islam, tentu saja, secara garis besarnya, adalah spiritual yang berasal dari agama-agama besar yang ada seperti Kristen, Yahudi, Hindu, Budha dan Konghuchu. Namun dengan alasan tertentu, yang dibicarakan dalam tulisan ini hanya spiritualitas Islam.

## C. Mengenal Spiritualitas Islam

Islam sebagai agama wahyu (*divine religion*), telah memberikan pengajaran bahwa manusia adalah makhluk spiritual (ruhani) yang

*experiences*. Donny Gahral Adian, "Phenomenological Account of Religious Experience", dalam *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. 1, No. 1, August-November 2011), 62

[33] Joachim Wach, "Perkembangan dan Metode Studi Agama", dalam Ahmad Norma Permata (ed.), *Metodologi Studi Agama*, 283.

[34] Lihat, "Encyclopedia of Philosopy", dalam http://id.shvoong.com/social-sciences/psychology/1892747-psikologi-agama/ (Diunduh, 19 April, 2009).

menempati fisik jasmani. Spirit (ruh) adalah esensi dari keberadaan manusia yang merupakan sesuatu yang berasal dan bersumber dari Tuhan. Spirit ini tidak mungkin dapat dipisahkan dari Tuhan sebagai sumber asal. Manusia modern harus memikirkan kembali kehadiran Tuhan yang menjadi dasar kebijakan. Manusia modern memerlukan agama untuk mengobati krisis yang dideritanya.[35] Karena itu, spiritualitas adalah kehidupan manusia yang selalu terhubung dengan sumbernya yakni Tuhan. Jelasnya, spiritualitas adalah perilaku atau kondisi ruh (spirit) yang 'mengalami' Tuhan. S.H. Nasr,[36] menjelaskan bahwa spiritualitas Islam adalah doktrin, ekspresi dan tindakan manusia yang menuntun pada sesuatu yang bersifat batin (interioritas) dan dunia ruh, yang membangkitkan kedekatan dengan Tuhan, menciptakan perjalanan dari 'rumah lahir' menuju kepada 'rumah batin'. Tujuan spiritualitas Islam adalah untuk memperoleh sifat-sifat ilahi (*divine atributes*) yang didorong oleh rasa cinta, dikondisikan dengan pengetahuan, dan dibina dengan kepatuhan yang dipraktekkan dalam keseharian dengan menyesuaikan kehidupan dengan hukum-hukum ilahi.

Spiritualitas dalam Islam, meskipun ada pada *sharī'ah* (ilmu fiqh) dan ilmu kalam, namun terlihat sangat kuat dan jelas dalam sufisme (tasawuf, mistisisme Islam).[37] Sufisme, dalam sejarahnya, merupakan dimensi mistik utama dalam Islam yang lahir sekitar dua ratus (200) tahun sesudah kelahiran Islam yang dibawa oleh Muhammad saw. dengan tujuan yang sangat jelas dan terarah yakni

[35] Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature* (London: Allen and Unwin, 1967), 57.

[36] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Spirituality: Foundation and manifestation* (London: The Crossroad Publishing Company, 1997), xxiii.

[37] Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, Cet. III (Jakarta: Bulan Bintang, 1963), 56. Kategori mistisisme ada tiga. Pertama, mistisisme yang tidak bisa diceritakan, yaitu pengalaman mistis yang tak dikonseptualisasikan dalam term pemahaman masyarakat umum. Ia memiliki bahasa yang khas, *al-ṣāṭīyah al-ṣūfīyah*, ungkapan sufi saat dalam keadaan tak sadar, tenggelam dalam *fanā*'. Dalam kondisi ini mereka berbicara tentang apa yang dialami, bukan yang dipikirkan atau yang ingin dikatakan. Karena itu kita tidak bisa mengatagorikannya sebagai bahasa konvensional. Kedua, pemikiran mistik introspektif dan rekonstruktif sebagai bahasa objek murni mistisisme. Inilah bahasa "dari" mistisisme. Ketiga, metamistisisme filosofis atau ilmiah yang berbicara "tentang" mistisisme. Inilah dasar dari bahasa '*ilm al-ḥuḍūrī*. Lihat Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, 238-239.





memperoleh hubungan langsung dengan Tuhan, atau pengalaman ketuhanan secara langsung,[38] berada sedekat mungkin denganNya dan sampai merasakan keintiman (*uns*) bersamaNya.[39] Pengalaman spiritual (*spiritual experience*) ini, dalam bentuk merasakan keintiman (*uns*) bersamaNya, dikenal dengan rasa (*dhawq*) yang menjadi salah satu bagian penting dalam tasawuf.[40]

Mistik sebagai suatu pengalaman yang lazim disebut *mystical experience*, diartikan dengan suatu pengalaman yang dipercaya dapat mengungkapkan beberapa aspek realitas, yang tidak dapat diperoleh atau ditemukan oleh sekedar pengalaman inderawi atau pengalaman kognitif biasa. Pengalaman mistik ini secara tipikal dikarakteristikkan sebagai pengaruh emosional yang terdalam bagi orang yang secara langsung mengalaminya, transendensinya, ke*fanā*'annya, dan ketidak-terlukisannya.[41] Pengalaman ketuhanan secara langsung, merupakan

[38] Ninian Smart, *History of Misticism: Encyclopedia of Philosophy*, V (New York: Collier Macmillan Publisher), 428. Menurut Trimingham mistisisme berarti mempunyai pengalaman langsung tentang Tuhan. Lihat J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, terj. Luqman Hakim, *Madzhab Sufi* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1999), 1.

[39] Manzoor-uddin Ahmed menjelaskan makna sufisme; *The substance of Sufism has been defined as "selflessness" which required "self-discipline" to raise oneself above his / her self and identify oneself with the "Divine Self"*. Ahmed, Manzoor-uddin. 2003. "Tasawwuf", dalam *www.iecrcna.org/publications/articles/Tasawwuf_Dr_Manzoor.pdf* (Diunduh, 26 Feb 2014). Tujuan sufisme bagi Abd al-Ḥākim Ḥasan dalam *Al-Taṣawwuf fī al-Shi'ri al-'Arab*, adalah sampai (*wuṣūl*) kepada Allah, bahkan bersatu denganNya. Lihat dalam Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997), 33.

[40] *Dhawq* adalah inti tasawuf. Jika ingin memiliki pengetahuan sejati tentang air, ceburkanlah diri ke dalamnya atau bakarlah diri jika ingin mengetahui hakikat api. Inilah yang disbeut *dhawq*, merasakan atau mengalami objek secara langsung, dan bukan sekedar mengetahui melalui tulisan atau analisis deskriptif. Betapapun banyak buku yang dibaca tentang rasa manis, tanpa mencicipinya kata itu tidak pernah dapat dipahami makna sebenarnya. Namun bagi yang merasakannya, ia akan segera mengerti hakikat rasa manis tanpa definisi sekali pun atau ketika ia tidak mampu mendefinisikan rasa manis yang dirasakannya. Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006), 124 dan 146.

[41] Menurut Ludwig Wittgenstein (1889-1951) *mystical experience*, yang oleh Yazdi dan seluruh filsuf agama dikatakan sebagai inti *religious experience*, ternyata tidak dapat ditunjuk secara persis, karena ia bukan pengalaman data inderawi (*sense data*). Apalagi bahasa memiliki keterbatasan, hanya dapat mengatakan apa yang menjadi realitas inderawi dan logik. Dengan demikian, ada realitas yang dapat dicakapkan, dan ada realitas yang tak tercakapkan. Jadi *mystical experience* adalah pengalaman yang hanya bisa "ditunjuk" dan "dialami langsung" (*direct experience*). Lihat, Muhammad Sabri, "Mistisisme dan Hal-Hal Tak Tercakapkan: Menimbang Epistemologi *Ḥuḍūrī*",

puncak dari berbagai pengalaman spiritual yang dirasakan oleh seorang sufi. Dalam sufisme, pengalaman ketuhanan ini, secara garis besar terjadi dalam dua kondisi yakni *maqāmāt*, dan *aḥwāl*.[42]

Secara harfiah *maqāmāt* berasal dari bahasa arab yang berarti tempat orang berdiri atau pangkal mulia.[43] Istilah ini selanjutnya digunakan untuk arti sebagai jalan panjang yang harus ditempuh oleh seorang sufi untuk berada dekat dengan Allah.[44] Mengenai jumlah dan susunan tahapan yang harus dilalui ini tidak dapat ditentukan secara pasti karena dikalangan sufi terdapat perbedaan pendapat mengenai *maqāmāt* ini, baik pengertian umum maupun jumlahnya.[45] Ibn al-'Arabī sendiri menyebutkan enam puluh *maqām* yang ia jelaskan secara rinci, dengan tidak begitu mempedulikan sistematika *maqāmāt* secara umum. Dalam menempuh *maqāmāt* sufi atau calon sufi senantiasa melakukan bermacam-macam ibadah, *mujāhadah*, dan kontemplasi, yang sesuai dengan aturan agama; sehingga satu demi satu *maqāmāt* itu dapat dilalui.[46] Sedangkan *ḥāl* (*aḥwāl*) yaitu suatu kondisi yang terjadi pada

dalam *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. 2, No. 1, June 2012), 78-79.

[42] Bagi Laleh Bakhtiar, pengalaman ketuhanan ini terjadi dalam tiga kondisi yakni *maqāmāt, aḥwāl*, dan *ḥuḍūr* (presensi / kehadiran). Ketiga hal ini disebutnya sebagai sarana partisipasi psikologis. Laleh Bakhtiar, *Sufi: Expression of the Mystic Quest*, terj. Purwanto, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi, Dari Maqam-Maqam Hingga Karya-Karya Besar Dunia Sufi* (Ujungberung Bandung: Penerbit Marja, 2008), 114.

[43] Mahmud Yunus, *Kamus Bahasa Arab* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1990), 362.

[44] Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam*, 62.

[45] Menurut al-Sarrāj al-Ṭūsī, *maqāmāt* itu adalah *al-tawbah, al-wara', al-zuhd, al-faqr, al-ṣabr*, dan *al-tawakkal*. Ibrahim Bashuni, *Nash'ah al-Taṣawuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1969), 119. Al-Kalābadhi menyebut *al-tawbah, al-wara', al-zuhud, al-faqr, al-ṣabr, al-tawāḍu, al-taqwā, al-tawakkal, al-riḍā, al-maḥabbah, al-ma'rifah*. Abu Bakar Muḥammad al-Kalābadhi, *al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* (Kairo: al-Kullīyat al-Azharīyah, 1969), 111. Sementara al-Qushairī hanya menyebut *al-tawbah, al-wara', al-zuhd, al-tawāḍu', al-riḍā*. Lihat, Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, 62.

[46] *Maqām* pertama yang harus ditempuh ialah *tawbah*, setelah itu *mujāhadah, khalwah, 'uzlah, taqwā, wara', zuhd, sahr, khawf, rajā', huzn, jū', tark al-shahwah, khushū', mukhālafah al-nafs, tark al-hasad wa al-ghaḍab wa al-ghībah, qanā'ah, tawakkal, shukr, yaqin, ṣabr, murāqabah, ridhā, 'ubūdiyah, istiqāmah, ikhlās, ṣidq, hayā', hurriyah, dhikr wa fikr wa tafakkur, futūwah, firāsat, khulq, ghirah, walāyah, nubūwah, risālah, qurbah, faqr, taṣawwuf, taḥqīq, hikmah, sa'ādah, adab, ṣuhbah, tawhīd, safar, husn al-khātimah, ma'rifah, mahabbah, shawq, ihtirām al-shuyūkh, sama', karāmah, mu'jizāt* dan *ru'yah*. Lihat Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi, Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabī oleh al-Jili* (Jakarta: Paramadina, 1997), 70-71.





hati tanpa adanya kesengajaan, usaha dan upaya baik itu berupa kegembiraan atau kesedihan, rindu atau kecemasan, kemuliaan atau pun kebutuhan. *Maqāmāt* merupakan tingkatan yang didaki oleh penempuh jalan tasawuf (*sālik*) setingkat demi setingkat, sehingga tercapai tujuan akhir, yaitu hakikat; sedangkan *aḥwāl* merupakan pengalaman spiritual yang ditemuinya dalam pendakian tersebut. *Maqāmāt* dapat dicapai melalui jalan ibadah, *mujāhadah*, dan *riyāḍah*, atau menurut al-Qushairī sebagai hasil usaha (*makāsib*); sementara *aḥwāl* diperoleh atas anugerah Tuhan (*mawāhib*). *Aḥwāl* merupakan manifestasi dari *maqāmāt* yang telah dilalui para sufi. Ini berarti bahwa orang yang pantas menerima *aḥwāl* itu adalah orang yang berusaha ke arah itu. Kalau *maqāmāt* merupakan tingkatan sikap hidup yang dapat dilihat dari tingkahlaku perbuatan seseorang, maka *aḥwāl* adalah kondisi spiritual yang bersifat abstrak.[47] Ia tidak dapat dilihat namun hanya dapat dipahami dan dirasakan oleh orang yang mengalaminya. Dalam jumlah dan urutannya, juga terdapat perbedaan pendapat dikalangan ahli sufi mengenai pengamalan spiritual ini.

## D. Mengenal Spiritualitas dengan *Ḥuḍūr*

Salah satu bentuk dari kondisi atau pengalaman spiritual (*aḥwāl*) yang dirasakan oleh seseorang adalah *ḥuḍūr*,[48] yang secara bahasa berarti kehadiran (*presence*). Ibn al-'Arabī menyebutkan bahwa

[47] Abū al-Qāsim 'Abd Karīm ibn Hawāzīn al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairīyah* (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, 1959), 57. Sedangkan Al-Kalābadhi mendefinisikan *ḥāl* sebagai keadaan yang diberikan Tuhan di tengah seseorang yang melakukan perjalanan spiritual melalui *maqām* tertentu. Lihat, Abu Ishaq ibn Ibrāhim ibn Ya'qūb al-Bukhāri al-Kalābadhi, *al-Ta'āruf li Mazāhib Ahl al-Taṣawwuf* (Mesir: al-Kullīyah al-Azharīyah, 1969), 106. Datangnya kondisi ini tidak menentu, terkadang datang dan pergi berlangsung sangat cepat. Keadaan seperti itu disebut "*lawāih*". Adapula yang datang dan perginya dalam tempo yang panjang dan lama, yang disebut "*bawāiḍ*". Dan apabila ia terjadi secara terus-menerus serta menjadi kepribadian, itulah yang disebut "*al-ḥāl*". Menurut al-Qushairī, *al-ḥāl* itu selalu bergerak naik setingkat demi setingkat sampai ke titik kulminasi, yaitu puncak kesempurnaan ruhani. A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, 148

[48] Pengalaman spiritual merupakan hasrat bersatu antara makhluk dan Khalik, antara alam manusia dan alam metafisika yang penuh rahasia dan kekuatan ghaib, baik dalam *ascese*, hidup kesalehan, hidup *sulūk, dhawq*, pemujaan, di luar perasaan biasa, meditasi, tenggelam dalam alam pikiran dan khayal dan kontemplasi, serta *fanā'* dalam ibadah dan *ḥuḍūr*. Oman Fathurrahman, *Tanbih al-Masyi: Menyoal Wahdatul Wujud Kasus 'Abdurrauf Sinkel I Aceh Abad ke-17* (Bandung: Mizan, 1999), 20.

*ḥuḍūr* adalah bagian dari *aḥwāl* itu sendiri.[49] Dengan demikian, *ḥuḍūr* adalah sebuah pengalaman spiritual yang dirasakan oleh seseorang dalam hubungannya dengan Tuhan. Dengan kata lain, saat *ḥuḍūr*, seseorang 'mengalami' Tuhan.

Kehadiran berarti menyaksikan dengan kesadaran, sedangkan ketidakhadiran (*ghaibah*),[50] berhubungan dan bersesuaian dengan kesaksian tidak sadar dan tidak teraktualisasikan. Hadir, yang bersesuaian dengan olah zikir yang sadar, merupakan sebuah cermin, yang memantulkan, yang sadar ketika menyaksikan; sadar akan Kehadiran Ilahi (*ḥaḍrah*) seperti dinyatakan oleh hadis, "*Beribadahlah engkau kepada Allah seolah-olah kamu melihatNya, dan jika engkau tidak melihatnya, pasti Dia melihatmu*".[51] Al-Qushairī menjelaskan bahwa *ḥuḍūr* adalah kehadiran bersama *al-Ḥaq* karena jika seseorang mengalami *ghaibah* dari keberadaan semua makhluk, maka pada saat yang sama, dia hadir bersama *al-Ḥaq*. Artinya, keberadaannya seakan-akan hadir disebabkan dominasi *dhikr* pada hatinya. Dia *ḥuḍūr* dengan hatinya, bersama Tuhannya.[52]

Kehadiran yang dimaksud dalam *ḥuḍūr*, menurut Anwār Fuād Abī Khuzām dalam *Mu'jam al-Muṣṭalaḥāt al-Ṣufiyah*, adalah kehadiran hati (*ḥuḍūr al-qalb*) yakni menghadirkan hati ketika suatu zat itu tidak terlihat, namun dapat dirasakan dengan bersihnya keyakinan.[53] Ali ibn Sahl menjelaskan bahwa *ḥuḍūr* bersifat menetap, yang berbeda

[49] "*Fa inna al-ḥuḍūr min al-aḥwāl*", lihat Al-Sheikh al-Akbar Muhyī al-Dīn ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Abd Allāh al-Ṭā'ī al-Hātimī al-ma'ruf bi Ibn 'Arabī [selanjutnya ditulis Ibn 'Arabī], *al-Futūḥāt al-Makkīyah fī Ma'rifah al-Asrār al-Mālikīyah wa al-Mulkīyah* [selanjutnya disebut *al-Futūḥāt al-Makkīyah*], Juz I (Lebanon: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, Okt 1997), 482.

[50] *Ghaibah* yakni keadaan yang terjadi setelah *mukāshafah* (terbukanya hijab pada diri seseorang). Maknanya adalah hilangnya kesadaran terhadap apapun termasuk diri sendiri, kecuali Allah. Dalam hal ini seorang sufi dapat melupakan segala-galanya kecuali Allah. *Ṣahwu* merupakan kelanjutan dari *ghaibah*, yakni bangkit kembali kesadaran seorang sufi setelah mencapai *ghaibah*. Sedangkan *sakr* artinya keadaan seorang sufi yang tidak lagi menyadari segala apa yang terjadi, semuanya tercurah pada Tuhan. Lihat, Abū Bakar Muḥammad al-Kalābadhī, *al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* (Kairo, al-Kullīyah al-Azharīyah, 1969), 140-141.

[51] Laleh Bakhtiar, *Sufi: Expression of the Mystic Quest*, 122.

[52] Al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairīyah*, 81.

[53] Anwār Fuād Abī Khuzām, *Mu'jam al-Muṣṭalaḥāt al-Ṣufiyah* (Libanon: Maktabah Lubnān Nāshirūn, 1993), 75.





wujudnya dengan bentuk *aḥwāl* lain yang berubah seperti keyakinan (*al-yaqīn*) yang bersifat bisikan. *Ḥuḍūr* itu sendiri merupakan kelanjutan dari sebuah keyakinan. Dengan kalimat ini, Ali ibn Sahl menempatkan keyakinan di awal keberadaan *ḥuḍūr* dan menjadikan *ḥuḍūr* sebagai kelanjutan dari keyakinan itu sendiri. Ia juga memandang pada kemungkinan dicapainya keyakinan terlepas dari keadaan *ḥuḍūr*, tapi situasi sebaliknya yakni *ḥuḍūr* tanpa keyakinan (*al-yaqīn*), merupakan hal yang tidak mungkin terjadi.[54] Jadi posisi *ḥuḍūr* sebenarnya lebih tinggi dari keyakinan.

Menurut al-Ghazālī, *ḥuḍūr* berhubungan erat dengan dua hal penting, ibadah dan *dhikr*. Dalam pembahasan tentang ibadah, al-Ghazālī membaginya ke dalam dua bagian yakni amal-amal lahir dan amal-amal batin. Salat, zakat, puasa, haji, membaca Alqurān, disebut sebagai amal yang pertama, yakni amal-amal lahir; sedangkan *ḥuḍūr al-qalb*, termasuk di dalamnya *ikhlas*, dan *khushu'*, disebut dengan amal yang kedua yakni *a'māl al-bāṭinah*.[55] Pembahasan *ḥuḍūr* dalam hubungannya dengan ibadah ini, juga dikemukakan oleh al-Ḥaddād dalam kitabnya, *al-Naṣāiḥ al-Dīniyyah wa al-Waṣāyā al-Īmānīyah*. Di dalam kitab ini, al-Ḥaddād menguraikan tentang hakikat dari amalan-

[54] Abū al-Qāsim 'Abd Karīm ibn Hawāzīn al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairīyah* (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, 1959), 63. Dalam semua doktrin esoterik termasuk sufisme, ada tiga derajat keimanan, yakni *'ilm al-yaqīn*, *'ain al-yaqīn* serta *haq al-yaqīn*. *'Ilm al-yaqīn* berarti pengetahuan yakin, suatu keyakinan yang telah diperoleh manusia yang merupakan hasil akal pikiran dalam memikirkan (*tafakkur*) dengan memperhatikan bukti dan dalil. Sedangkan *'ain al-yaqīn* berarti melihat secara jelas dan pasti, keyakinan kuat yang diperoleh seseorang dengan perantaraan *kashf* dan limpahan karunia Allah. Sedangkan *haq al-yaqīn*, adalah keyakinan yang diperoleh seseorang setelah menyaksikan dengan mata kepalanya atau mata hatinya seperti dijelaskan Alqurān: "*Sesungguhnya (yang disebutkan ini) adalah suatu keyakinan yang benar*". Qs. al-Wāqi'ah (56), 95. Perbedaan derajat tersebut, digambarkan dengan unsur api untuk melukiskan Kebenaran Ilahi. Derajat terendah yakni *'ilm al-yaqīn*, adalah milik orang yang pengetahuannya tentang api berasal dari mendengar deskripsi tentang api, seperti mereka yang hanya mendengar kabar dari Musa tentang 'Semak Yang Terbakar'. Derajat kedua, yakni *'ain al-yaqīn*, adalah milik orang yang pengetahuannya berasal dari melihat cahaya dari nyala api itu, seperti yang terjadi pada Nabi Musa sebelum mencapai Semak. Derajat tertinggi yakni *haq al-yaqīn*, adalah milik orang yang pengetahuannya berasal dari pengalaman dilalap api dan dengan demikian menyatu dengan api. Lihat, Martin Lings, *The Book of Certainty: the Sufi Doctrine of Faith Vision and Gnosis*, terj. A. Asnawi, *Kitab Kesucian, Doktrin Sufi Tentang Keyakinan, Penglihatan-Batin dan Ma'rifat* (Surabaya: Risalah Gusti, Oktober 2001), 1-2.

[55] Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Kairo: Maktabah al-Nashr, 1998), Jilid I, 165, 222 dan 241.

amalan ibadah. Al-Ḥaddād memberikan penjelasan mengenai hakikat salat, baik lahir maupun batin. Menurutnya, lahiriyah salat adalah gerakan-gerakan badan, seperti berdiri, ruku', sujud, dan bacaan-bacaan tertentu; sedangkan batin salat adalah *ḥuḍūr al-qalb*. Termasuk juga dalam batinnya salat ialah *khushu'*, menyempurnakan keikhlasan, serta meresapi bacaannya.[56] Baik al-Ghazālī maupun al-Ḥaddād menyebutkan tentang pentingnya *ḥuḍūr al-qalb* dalam ibadah. Tentu saja, sebagaimana dipahami oleh kaum sufi, bahwa ibadah salat, dan ibadah *maḥḍah* lainnya seperti zakat, puasa secara lahiriyah, tidak serta merta menyebabkan diterimanya ibadah ini, kecuali jika mengikutsertakan batinnya salat, atau dalam bahasa al-Ghazālī disebut *a'māl al-bāṭinah* dan salah satu diantaranya adalah *ḥuḍūr al-qalb*.

Mengenai *ḥuḍūr* dalam zikir, al-Ghazālī menjelaskan bahwa sesungguhnya zikir yang membekas dan bermanfaat adalah *dhikr dawām* yang disertai dengan *ḥuḍūr al-qalb*.[57] Sejalan dengan itu, menurut Ibn 'Aṭā' Allāh (w. 1309 M), *ḥuḍūr* merupakan zikir tingkat ketiga setelah *dhikr ma'a wujūd ghaflah* dan *dhikr ma'a wujūd yaqẓah*, yakni *zikr ma'a wujūd ḥuḍūr*. Ia menasehatkan, janganlah engkau tinggalkan zikir karena hatimu tidak hadir (*ḥuḍūr*) bersama Allah dalam zikir itu. Sesungguhnya kelalaianmu kepada Allah tanpa adanya zikir lebih berbahaya daripada kelalaianmu kepadaNya dengan masih adanya zikir kepadaNya. Mudah-mudahan Allah mengangkatmu dari zikir yang disertai kelalaian (*dhikr ma'a wujūd ghaflah*), menuju zikir yang disertai dengan kesadaran (*dhikr ma'a wujūd yaqẓah*). Dari zikir yang disertai kesadaran menuju zikir yang disertai *ḥuḍūr* (*zikr ma'a wujūd ḥuḍūr*). Dan dari zikir yang disertai *ḥuḍūr* menuju kepada kepada zikir yang disertai adanya keghaiban dari selain yang telah disebutkan itu (*dhikr ma'a wujūd ghaibah 'amma siwā al-madhkūr*).[58]

Sementara itu, al-Ḥaddād juga memberikan penekanan agar

[56] 'Abdullah bin 'Alwī al-Ḥaddād, *al-Naṣāiḥ al-Dīnīyah wa al-Waṣāyā al-Īmānīyah* (Cirebon: al-Maktabah al-Mishriyyah, t.th.), 24.

[57] Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, 303.

[58] Lihat dalam Ibn 'Aṭā' Allah al-Sakandari, *al-Hikām* (Bandung: Al-Ma'arif, tt.), 40.





membaca *rātib*,[59] dengan kehadiran hati (*ḥuḍūr al-qalb*) karena hakikat dan ruh *rātib* itu sendiri adalah *ḥuḍūr ma'a Allāh* (kehadiran bersama Allah). Al-Ḥaddād melanjutkan, apabila Anda membiasakan diri untuk melakukan hal tersebut, yakni *rātib* dengan kehadiran hati, maka hatimu akan terpenuhi dengan cahaya kedekatan (*anwār al-qurb*) kepada Allah, dan pada saat itu akan terpancar dalam dirimu cahaya makrifat (*anwār al-ma'rifah*). Pada waktu itu, hatimu telah siap dan layak menerima Allah secara sempurna (*kullīyah*). Hadir (*ḥuḍūr*) bersama Allah kemudian akan menjadi karakter dan moralmu. Demikian penjelasan al-Ḥaddād.[60] Ibn al-'Arabī sendiri menyebutkan bahwa *ḥuḍūr* yang dialami oleh seseorang adalah salah satu *ḥāl* diantara puluhan *aḥwāl* yang ia telah jelaskan dalam *Futūḥāt*.[61] Puncak *ḥuḍūr*, adalah kehadiran hati (*ḥuḍūr al-qalb*) kepada Allah (*al-Ḥaq*) dalam ketidak-tampakan (*ghaibah*)Nya.[62]

Dengan penjelasan di atas, studi buku ini akan melakukan pengkajian dan penelitian mengenai *ḥuḍūr* dalam pemikiran Ibn al-'Arabī, yang bertebaran dalam karyanya, dalam konteks sufisme Ibn al-'Arabī. Dalam hal ini tersimpan kemungkinan menghadirkan konsep *ḥuḍūr* yang dapat ditawarkan untuk menjadi solusi bagi berbagai problema mental dan moral yang dihadapi manusia modern saat ini. Dengan demikian, *ḥuḍūr* akan menjadi sesuatu yang sangat penting dalam membangun spiritualitas menuju kedekatan (*taqarrub*) kepada Allah, untuk memperbaiki jiwa dan moralitas.

Satu-satunya tulisan yang membicarakan mengenai *ḥuḍūr* Ibn al-'Arabī, yang pernah penulis temukan, adalah tulisan William C.

[59] *Rātib* atau *wird* adalah istilah yang digunakan oleh 'Abd Allah al-Ḥaddād untuk zikir yang dilakukan secara kontinu (*istiqāmah*) sebagai salah satu cara untuk mempertahankan *junūd Allāh al-bāṭinah* dalam *qalb*, memberikan cahaya kedekatan (*anwār al-qurb*) di hati, meraih kedudukan mulia di sisi Allah, bahkan menyehatkan fisik. Lihat, 'Abdullah bin 'Alwī al-Ḥaddād, *Risālah al-Mu'āwanah wa al-Muẓāharah wa al-Mu'āzarah li Rāghibinā min al-Mu'minīn fī Sulūk Tarīq al-Ākhirah* (T.tp: Dār al-Ḥāwī, 1414/1993), 35-36.

[60] Bā Sūdān, *Dihakhīrah al-Ma'ād bi Sharh Rātib al-Quṭb al-Ḥaddād*, cet ke-2 (Kairo, Matba' Lujnah al-Bayān al-'Arabī, 1379 H/1960 M), 48.

[61] *"Fa inna al-ḥuḍūr min al-aḥwāl"*. Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkīyah*, Juz I, 482.

[62] Anwār Fuād Abī Khuzām, *Mu'jam al-Muṣṭalaḥāt al-Ṣufiyah*, 75.

Chittick dalam karyanya *Presence With God.*[63] Chittick mengulas tentang *ḥuḍūr* dan *ḥaḍrah* secara ringkas dalam perspektif Ibn al-'Arabī. Namun *ḥuḍūr* yang dibicarakan dalam tulisan Chittick ini belum mencakup hal-hal penting lainnya serta relevansinya bagi aktualisasi mental dan moral di era modern, seperti yang akan penulis jelaskan. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa buku ini merupakan tulisan kedua di dunia mengenai konsep *ḥuḍūr* Ibn al-'Arabī yang ditulis secara lebih luas dan menyeluruh, sebagai pengembangan dari makalah Chittick.

## E. Tujuan dan Kegunaan

Tulisan ini dimaksudkan untuk menemukan konsep *ḥuḍūr* Ibn 'Arabī yang dapat membangun spiritualitas. Adapun rinciannya adalah:

Pertama, menjelaskan konsep *ḥuḍūr* Ibn al-'Arabī sehingga diketahui makna dan urgensinya untuk memperoleh eksistensi diri. Kedua, mengungkap hubungan antara *ḥuḍūr* dan *ghaibah* menurut Ibn al-'Arabī, sehingga terbedakan antara kesadaran spiritual dan ketidaksadaran spiritual, sebagai atribut yang tidak terpisahkan dari manusia. Ketiga, memaparkan hubungan antara *ḥuḍūr* dan *ḥaḍrah* dalam pandangan Ibn al-'Arabī, untuk memahami kesadaran diri yang terbatas dan kesadaran pada Tuhan yang tak terbatas. Keempat, menerangkan bagaimana hubungan antara *ḥuḍūr* dan *waqt* dalam perspektif Ibn al-'Arabī, untuk membangun kesadaran akan waktu spiritual dan kekinian. Kelima, menjelaskan bagaimana relevansi *ḥuḍūr* Ibn al-'Arabī bagi aktualisasi mental dan moral di era modern.

Sedangkan kegunaan tulisan ini adalah untuk; Pertama, memperluas cakrawala berfikir umat dan wawasan mereka mengenai spiritualitas (*rūḥānīyah*) yang hakikatnya tidak terpisahkan dari jalinan hubungan dengan Tuhan. Hal ini penting agar masyarakat tergerak untuk mengembangkan kehidupan spiritual yang berlandaskan

[63] William C. Chittick, "Presence With God", dalam *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society* 20 (1996). Makalah ini dipresentasikan dalam tema "In the Presence of Being", pada symposium tahunan ke-9 yang diselenggarakan oleh the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society di USA, University of California, Berkeley, 28-29 October 1995. Pada tahun berikutnya, makalah ini kemudian dimuat di dalam Jurnal tersebut di atas.





ketuhanan yakni sufisme yang akan membawa pada kebahagian lahir dan batin, kebahagiaan dunia dan akhirat, bukan *pseudo*-spiritual yang hanya memberikan kebahagiaan sesaat. Kedua, memberikan sumbangan ilmiah bagi kalangan akademis, dan umumnya bagi perguruan tinggi, baik mahasiswa maupun dosen, untuk pengayaan dalam pemikiran *ḥuḍūr* Ibn al-'Arabī, beserta spirit positif untuk aplikasinya dalam kehidupan.

Ketiga, menginspirasi para peneliti dalam kajian sufisme sehingga mereka berminat untuk melakukan pengkajian lebih mendalam dalam samudera pemikiran Ibn al-'Arabī dalam ranah yang sama yakni konsep *ḥuḍūr* atau ranah yang berbeda yakni spiritualitas lainnya. Lebih jauh, penelitian ini juga dapat dijadikan sebagai bahan untuk melakukan perbandingan pemikiran dengan pemikir yang berbeda sehingga diperoleh pengayaan dan wawasan yang semakin luas.

## *Bab Dua*

# MANUSIA DAN SPIRITUALITAS

Pembicaraan tentang manusia bukan hanya ada pada masa awal Islam, zaman pertengahan atau abad modern, namun sudah ada dan dimulai sejak ratusan tahun sebelum Masehi. Hal ini terlihat dari pandangan para filosof Yunani ketika berbicara tentang manusia, seperti Pythagoras (580-500 SM), dan Heraklitus (540-480 SM). Demikian pula Sophocles (496-406 SM), Socrates (470-399 SM), dan Plato (427-347 SM).[1] Pembicaraan mereka sudah menjurus pada bagian penting dari manusia yakni jiwa. Namun pada tingkat ini, kata 'ruh', seperti yang banyak dipahami oleh para pakar muslim, ternyata belum tersentuh.

Pembahasan berikut ini akan menjelaskan tentang manusia, bukan hanya dari sisi fisik dan jiwa saja,[2] namun juga menyentuh

---

[1] Menurut Pythagoras pemenuhan diri dan kedamaian jiwa, berasal dari pemahaman atas harmoni alam serta dicapai melalui musik dan matematika yang menjadi bahasanya. Jiwa sebagai esensi, tidak musnah, namun terbebas dan terselamatkan. Bagi Heraklitus, dalam eksistensi, tiada yang permanen. Semua mengalir, berubah, berproses, menjadi sesuatu yang lain, yang berbeda dan saling berhubungan. Implikasinya, 'aku' bukanlah esensi tetap melainkan berubah dalam maksud, tujuan, serta nilai menurut konteks dan keadaan. 'Aku' tidak di dunia, namun bagian dari dunia. Sophocles menerangkan, seseorang tidak akan pernah 'menemukan dirinya', selain hanya sempalan. Diri, seperti pohon, memperoleh ketinggian dan kedewasaan, namun ada pula yang kerdil, tercabut dari akarnya, kekurangan zat makanan, tergenang air, tersaingi, terbakar atau tumbang. *Story-telling* adalah sarana yang penting dalam mengungkap perihal jiwa, untuk menemukan 'diri'nya. Bagi Plato, hidup yang baik, bukan konsumsi dan ekspresi tapi kesederhanaan yakni keteraturan, pengendalian terhadap selera dan kesenangan. Nafsu sama dengan binatang dan refleksi membuatnya berbeda. Melalui kekuatan refleksi dan kepemimpinan diri, kita dapat mengawasi nafsu dan tindakan berdasarkan nafsu. Lihat Alex Howard, *Philosophy For Counselling and Psycotheray*, terj. Benny Baskara dkk. (Jakarta: Teraju, 2005), 1, 7, 13, 14, 23, 25, 33, 34, 39 dan 40.

[2] Moh. Nor tampaknya sejalan dengan pandangan ini, bahwa manusia terdiri dari fisik dan jiwa saja. Ia menjelaskan; *Human being has dual nature, he/she is both body and soul. He/she at once physical and spiritual being. Man has heart* (*qalb*), *soul or self* (*nafs*), *spirit* (*rūh*), *and intelect* (*'aql*). *These terms used in relation to the soul each conveys two meanings:* (*i*) *referring to the dimension, and* (*ii*) *to the non-physical or spiritual realm. We may assume that the Arabic words "ruh" and "nafs" are both used, sometimes interchangeably, for the soul, for the human soul has many stations and*

esensi manusia yakni ruh, yang menurut Ibn al-'Arabī, merupakan citra Ilahi. Ibn al-'Arabī menyebut tiga anasir diri yakni ruh (bagian dari alam *ghaib*), fisik (bagian alam *shāhadah*), dan jiwa (termasuk alam *barzakh*).[3] Ketiga unsur diri inilah yang akan melengkapi eksistensi manusia sehingga tumbuh menuju kesempurnaan.

Secara tegas Ibn al-'Arabī menjelaskan mengenai hal ini:

إعلم أن هذه النشـأة الإنسانية بكمالها روحا وجسما ونفسا[4]

*"Ketahuilah bahwa pertumbuhan manusia secara sempurna adalah dari segi ruh, fisik dan jiwa".*

Oleh karena itu, ketiga hal bagi kesempurnaan manusia di atas, fisik, jiwa dan ruh, akan dijelaskan terlebih dahulu. Setelah itu pembahasan ini dilanjutkan dengan berbagai jenis spiritual yang ada dalam konteks modern terutama spiritual barat yang secara jelas tidak berlandaskan pada basis ketuhanan dan agama. Akhirnya bagian ini ditutup dengan penjelasan lebih rinci mengenai spiritual yang berbasis agama (Islam), yang memiliki metode dan cara yang berlandaskan pada ketuhanan, serta merupakan spiritualitas hakiki.

## A. Manusia Makhluk Spiritual

Studi tentang diri manusia, dapat dilihat dari tiga sudut pandang yang berbeda.[5] Pertama, jasad (fisik), apa dan bagaimana organisme

*degrees from the beginning of its generation to the end of its goal and it has certain essensial states and modes of existense.* Hanafi Moh. Nor, "Hahnemannian Principles and the Anthropology of Trancendental Philosophy", *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. I, No. 2, August-December 2011), 89.

[3] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz III (Lebanon: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabī, Okt 1997), 43. Konsep ini disebut "klasifikasi konseptual trialistik". Lihat, Kautsar Azhari Noer, "Pemerintahan Ilahi atas Kerajaan Manusia: Psikolog Ibn 'Arabī tentang Roh", *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. I, No 2, August-December 2011), 200.

[4] Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikām*, ed. 'Āsim Ibrāhim al-Kayyālī (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmīyah, tt.), 152.

[5] *Man is individually responsible for his acts. The word "insan", which means man, is always a singular. Man cannot be added to another man to form a plural. Human being (ins), is also a singular generic term. The term "unas" which means a group of people as a specific entity, having an individual option in life, is the plural of "Insi" which means an individual human being. The group can behave individually in a distinc way, different from other group. Every group has an individual leader who is responsible witness. However, this acute individual responsibility is the very basis of*





dan sifat-sifat uniknya. Kedua, jiwa (psikis) apa dan bagaimana hakikat dan sifat-sifat uniknya. Ketiga, jasad dan jiwa (psikofisik), berupa akhlak, perbuatan, gerakan dan sebagainya.[6] Dalam terminologi Islam, ketiga kondisi tersebut lebih dikenal dengan term *al-jasad*, *al-rūh*, dan *al-nafs*.[7] Jasad merupakan aspek biologis (fisik) manusia, ruh merupakan aspek psikologis atau psikis manusia, sedangkan *nafs* merupakan aspek psikofisik manusia yang merupakan sinergi antara jasad dan ruh.[8]

Manusia, menurut al-Kashānī, pada awalnya hanya terdiri dari ruh dan tubuh (*al-jasad*), tetapi karena keduanya merupakan makhluk yang berbeda dan saling bertolak belakang, maka mereka tidak saling berkomunikasi. Sementara ruh bersifat ruhani dan tidak terbagi-bagi, tubuh bersifat *wagad* dan terbagi-bagi (*murakkab*). Karena itu, untuk dapat saling berkomunikasi diperlukan perantara. Dan untuk itulah diciptakan *nafs*. Jadi *nafs* merupakan perantara antara ruh dan tubuh, yang tanpa keberadaannya ruh tidak mungkin dapat memerintah tubuh.

*solidarity. Man is a member of a larger community. The word human being (insān) comes from the verb "anasa", which means to be familiar with, to be compassionate towards, and to share one's feelings with. Man can familiarize himself with thing, through his perceptions. The highest form of simpathy is with one's parents as if they were equal viz man's relationshing to God.* Hassan Hanafi, "The Revolution of the Trancendence", dalam *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. I, No 2, August-December 2011), 34-35.

[6] Khaīr al-Dīn al-Zarkalī (ed.), *Ikhwān al-Ṣafā'*, *Rasāil Ikhwān al-Ṣafā' wa Khalān al-Wafā'* (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1957), Juz. III, 10.

[7] Muhammad Baqir tampaknya sejalan dengan pandangan ini mengenai klasifikasi konseptual trialistik. Ia menjelaskan; *Basically, man's existence consists of the corporeal body, the soul and the spirit. Each of these "elements" are not the same level but represent a hierarchical existensial structure. The three elements are in a way integrated in each other. And each of these elements possesses a faculty or even various faculties which through them, man may have a kind of existensial connection with objects or entities outside his "microcosmic existence".* Lihat selengkapnya, Muhammad Baqir, "An Approach to the Understanding of Religious Experinces", dalam *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. 1, No. 1, August-November 2011), 31.

[8] Abdul Mujib, *Kepribadian dalam Psikologi Islam* (Jakarta: PT Raja-Grafindo Persada, 2007), 56. Jim Morris, dalam Symposium Ibn 'Arabī dengan tema "*Know Yourself*", di Worcester College Oxford, Mei 2006, membedakan antara jiwa (*soul*) dengan ruh (*spirit, self*). Ia juga mengutip Suhrawardi dengan ungkapan "*Go back to yourself*". Lihat dalam *http://www.beshara.org/reading/ workingtogether.html*. (Di unduh 26 Februari 2015).

Dengan kata lain ruh tidak akan dapat mengendalikan tubuh kecuali melalui perantaraan *nafs*.[9]

*Jism* atau jasad merupakan unsur pertama yang kita bicarakan dalam konteks diri manusia. Kedua kata tersebut memiliki arti yang sama, namun kata *jism* lebih umum dari kata jasad. Kata yang kedua ini, memiliki dua makna, 'tubuh manusia',[10] dan 'bentuk yang sangat sempurna'.[11] Sedangkan *jism* berarti 'badan, tubuh, substansi, dan semua yang mempunyai panjang, lebar dan kedalaman'. Akar katanya *jim, sin, mim*, berarti 'berkumpulnya sesuatu'. Dari sini terbentuk kata *jāsim* dan *jusām* yang berarti 'besar tubuhnya' dan 'jusman' yang semakna dengan *jism*. Pada aspek *jism* ini, proses penciptaan manusia (kecuali Adam) memiliki kesamaan dengan hewan dan tumbuhan, sebab termasuk bagian dari alam fisikal yakni terdiri dari tanah, udara, api dan air.[12] Menurut Ikhwān al-Ṣafā, keempat unsur tersebut adalah bagian dari unsur alam yang paling rendah (*anāṣir al-'alam al-suflā*) yang selanjutnya menjadi materi gabungan yakni asap, lumpur, mineral, tumbuhan, hewan dan manusia. Tanah memiliki natur kering, udara memiliki natur dingin, api memiliki natur panas, sedangkan air memiliki natur basah.[13] Manusia merupakan makhluk biotik yang unsur-unsur pembentukan materialnya bersifat sangat proporsional antara keempat

[9] Mulyadhi Kertanegara, "Sketsa Ruhani Insani: Akal, Jiwa, Hati dan Ruh", dalam C. Ramli Bihar Anwar (ed.), *Menyinari Relung-Relung Ruhani: Mengembangkan EQ dan SQ Cara Sufi* (Jakarta: IIMAN dan Hikmah, 2002), 27.

[10] Lihat Qs. al-Anbiyā' [21] 8. Ayat ini menerangkan, para nabi dan rasul sebelumnya juga memakan makanan serta hidup dalam masa tertentu. Sehingga disimpulkan segala sesuatu yang berbentuk jasad memerlukan makanan dan sebaliknya. Dengan demikian malaikat dan jin tidak termasuk dalam kata jasad Disamping itu, mereka bersifat immateri (ruhani) yang tidak memiliki jasad. M. Quraisy Shihab dkk., *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata* (Jakarta: Lentera Hati, September 2007), 390.

[11] Qs. Ṭāhā [20] 88. Dalam ayat ini dijelaskan, Sāmirī membuat patung anak lembu dan memerintahkan Bani Israel menyembahnya. M. Quraisy Shihab dkk., *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*, 390.

[12] Tubuh mewarisi sifat-sifat alam fisik karena ia tersusun atas material fisik dari sel-sel yang menyusunnya. Ia terbatas ruang waktu, mengikuti gerak aksidental dan kembali kepada Tuhan melalui suatu prosedur alamiah yang tetap. Lihat, Syafinuddin al-Mandari, "Al-Fatihah dan Kesadaran Kosmologis Islam", dalam *Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam* (Vol. III, No. 12, 2006), 141.

[13] Sirajuddin Zar, *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam, Sains, dan Alquran* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994), 156.





unsur tersebut, sehingga manusia disebut sebagai makhluk yang terbaik dalam penciptaannya (Qs. Al-Tin [95] 4). Keempat unsur ini merupakan materi yang *abiotik* (tidak hidup). Ia hanya akan hidup jika diberi energi kehidupan yang bersifat fisik (*ṭāqah al-jismīyah*). Energi kehidupan ini lazimnya disebut dengan nyawa, yang oleh Ibn Miskawaih dinamakan *al-ḥayah* (daya hidup), sedangkan al-Ghazālī menyebutnya dengan *al-rūh al-jasmānīyah* (ruh material). Ruh material ini adalah ruh yang terdapat dalam jasad manusia, yaitu zat yang sangat halus yang bersumber dari ruangan jantung, menjadi pusat semua urat (pembuluh darah), mampu membuat manusia menjadi hidup, bergerak dan merasakan berbagai rasa. Daya hidup ini laksana lampu yang memberikan penerangan pada setiap sisi organ manusia yang disebut nyawa.[14]

Jasad memiliki bentuk, rupa, kualitas, kadar, bersegera, diam, serta terdiri dari beberapa organ. Ia memiliki rasa (rasa jasmani), berwatak gelap dan kasar, bodoh, jauh dari sifat-sifat ketuhanan, serta tidak mempunyai perbedaan dengan benda-benda materi yang lain.[15] Karena sifatnya material, jasad hanya dapat menangkap satu bentuk yang konkrit dan tidak dapat menangkap yang abstrak. Jika ia telah menangkap satu bentuk kemudian perhatiannya berpindah kepada suatu bentuk lain, maka bentuk pertamanya otomatis akan lenyap.[16] Jasad memiliki banyak bagian dan dikuasai oleh kegelapan, hal-hal yang bernyawa, kebodohan dan kekurangan sifat-sifat ketuhanan. Ia bersifat duniawi dan memiliki natur yang buruk karena ia merupakan penjara bagi ruh, 'mengusik' ketenangan ruh dalam beribadah, dan tidak mampu mencapai makrifat kepada Allah. Kehidupannya lebih bersifat *'araḍ* (*accident*) karena berdampingan dengan *nafs*. Ia

[14] Qomarul Hadi, *Membangun Manusia Seutuhnya: Sebuah Tinjauan Antropologis* (Bandung: Al-Ma'arif, 1981), 135.

[15] *The body came to exist when God created it from clay. As a locus within which the spirit manifests its traces, it has many parts and is characterized by darknes, inanimate matter, ignorance, and the lack of Divine Atributes. However, this not imply that clay, as the source of body, is negative or evil. The main concern here is simply to amphasize that clay represents an opposite extreme from spirit.* Lihat, Chuzaimah Batubara, "Towards the Straight Path of God: Ibn 'Arabī's Conception of Soul", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society* (Vol. XXVII, 2000), 26.

[16] Sir Moh. Iqbal, *The Deveploment of Metaphysics in Persia: A Contribution to the History of Muslim Philosophy*, terj. Jaboer Ayoeb (Bandung: Mizan, 1992), 54.

terstruktur dari dua substansi yang sederhana, *ḥayūlā* (*vitality*) dan *ṣūrah* (*figure*).[17]

Unsur kedua diri adalah *nafs* (jiwa) yang dalam Alquran disebutkan dalam bentuk tunggal (yakni *nafs*) sebanyak 116 kali, dan dalam bentuk jamak, plural (yakni *anfus* dan *nufūs*) sebanyak 155 kali. Menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah, kata *nafs* dalam Alquran tidak disebutkan untuk substansinya sendiri yakni terikat oleh badan. *Nafs* bersifat seperti tanah (*al-ṭīnīyah*) dan api (*nārīyah*).[18] *Nafs* merupakan sinar horizontal, artinya cahaya (*nūr*) Tuhan yang telah menyatu pada tubuh manusia yang bersifat *nāsūtīyah* (kemanusiaan) dan kemudian menimbulkan tingkah laku.[19] Ia merupakan sinergi antara jasad (fisik) dan ruh (psikis). Sinergi psikofisik ini menimbulkan tingkah laku, baik lahir maupun batin. Fenomena atau gejala *nafs* dapat diketahui melalui pemikiran dan perenungan. *Nafs* baru muncul dalam arti memiliki entitas, tatkala jasad sudah disempurna-kan oleh Tuhan dan kemudian Dia menghembuskan sebagian ruhNya kepada jasad (Qs. al-Hijr, [12] 29).

Jiwa tidak murni cahaya, bukan pula murni kegelapan, namun substansi antara cahaya dan kegelapan. Jiwa tidak hidup juga tidak mati, tidak cerdas juga tidak bodoh, sadar juga tidak sadar. Setiap jiwa menunjukkan gabungan antara berbagai kualitas yang unik tersebut dan memberikan kemungkinan yang unik untuk mendaki menuju kesempurnaan dimana semua sifat Tuhan diwujudkan dalam ukuran selengkap mungkin, atau menurun ke dalam keserbaragaman dan kegelapan, yang kemudian menjadi musnah dan melampaui keadaan di bawah derajat manusia. Dalam Alqurān dinyatakan bahwa manusia yang derajatnya rendah adalah seperti hewan bahkan lebih sesat. Mereka seperti binatang, bahkan mereka lebih sesat. Mereka adalah orang-orang yang lalai (Qs. al-A'rāf, [7] 179).

[17] Khaīr al-Dīn al-Zarkalī (ed.), *Ikhwān al-Ṣafā', Rasāil Ikhwān al-Ṣafā' wa Khalān al-Wafā'*, III, 39-40 dan IV, 343.

[18] Ibn Qayyim al-Jauzīyah, *Kitāb al-Rūh*, penahkik Sayyid Jamili, cet. IV (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1986), 212-214.

[19] Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, terj. Azyumardi Azra, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), 32.





Jiwa seperti ruh dalam esensinya, namun ia seperti tubuh melalui kemampuannya. Ia bersifat ambigu. *Nafs* mempertemukan ruh dan jasad sehingga keduanya saling berinteraksi dan menghadirkan kesadaran dan persepsi dalam jumlah tak terbatas. Maka wujud jiwa terletak di antara hembusan ilahi dan tubuh yang disempurnakan.[20] Karena itu, jiwa bertingkat-tingkat dan dipengaruhi oleh campuran (*mizāj*)nya. Dari sudut Hembusan Tuhan, jiwa tidak berbeda di mana yang satu akan mengungguli yang lain. Keunggulan itu hanya terjadi pada kesiapannya menerima cahaya, karena di satu sisi ia berada dalam tubuh dan pada sisi lain ia terarah kepada Ruh Ilahi. Karena itulah jiwa termasuk dunia *barzakh*.[21] Jiwa tumbuh dan berkembang sesuai dengan hubungan yang dibangun di antara kedua sisi dari realitasnya sendiri, ruh dan tubuh. Atas dasar ini, manusia berisi tiga dunia ciptaan yakni spiritual, imajinal, dan fisikal. Jiwa dapat mati apabila ajal kehidupannya telah tiba.

Al-Qāḍī Abū Bakar ibn al-Baqillanī menjelaskan bahwa *nafs* itu adalah nyawa. Apabila ia keluar dari tubuh, maka jadilah ia "nafas". Daya hidup atau ruh material ini merupakan vitalitas fisik manusia yang sangat tergantung pada konstitusi fisik, seperti susunan syaraf, fungsi kelenjar, alat pencernaan, susunan syaraf sentral, urat, darah, daging, tulang, sumsum, kulit, rambut dan sebagainya. Nyawa ini sudah ada sejak adanya sel-sel seks pria (sperma) dan wanita (ovum). Ia memiliki batas yang disebut *ajal*. Kematiannya disebabkan oleh dua hal; pertama, *al-mawt al-ṭabī'ī*, yakni kematian yang alami yakni kematian karena usia yang sudah menua. Jasad tersebut telah berfungsi sepanjang zaman sehingga fungsi itu kemudian melemah, alat-alat inderanya berkurang fungsinya, bahkan sebagian fungsi organ tidak bergerak lagi. Kedua, *al-mawt al-arḍi*, yaitu kematian yang disebabkan

[20] *The soul becomes manifest between the divine inblowing and the proportioned body. Therefore, soul has a face turned towards nature and a face towards the Divine Spirit. This is why it pertains to the intermediate realm* (*barzakh*). Chuzaimah Batubara, "Towards the Straight Path of God: Ibn 'Arabī's Conception of Soul", dalam *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society*, 25-26.

[21] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah* (Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2006), Juz II, 568.

oleh masuknya sesuatu yang merusak tubuh, seperti penyakit, dibunuh atau bunuh diri.[22]

Eksistensi jiwa hanya dapat dipahami dengan baik melalui media imajinasi, karena seperti telah disebutkan di muka bahwa jiwa termasuk dunia imajinal. Dunia imajinal ini, disebut juga dengan *'alam al-mithāl*.[23]

Ibn al-'Arabī mengatakan tentang hal ini:

وما للخيال محل إلا النفس فالبرزخ الجامع للفجور والتقوى المانع [24]

"*Imajinasi tidak mempunyai wadah kecuali pada jiwa. Maka sesungguhnya jiwa itu adalah perantara* (*barzakh*) *yang memadukan dan memisahkan keburukan dan ketaqwaan*".

*Nafs* memiliki tiga daya dan natur. Pertama, kemampuan menerima stimulus dari luar yang berhubungan dengan pengenalan (kognisi). Kedua, kemampuan untuk melahirkan apa yang terjadi pada jiwa yang berhubungan dengan motif dan kemauan (konasi). Ketiga, kemampuan melihat efek atau akibat dari stimulus yang kemudian menimbulkan keadaan (*state*) yang berhubungan dengan perasaan (emosi). Dengan kemampuan ini, jiwa senang melihat sesuatu yang indah dan merasa susah melihat sesuatu yang menyebalkan. Tiga daya *nafs* ini disebut oleh Ki Hajar Dewantara dengan istilah cipta (kognisi), rasa (emosi) dan karsa (*konasi*).[25]

Perasaan merupakan pengalaman disadari yang diaktifkan oleh perangsang eksternal dan berbagai keadaan jasmani. Emosi kadang-

[22] Khaīr al-Dīn al-Zarkalī (ed.), *Ikhwān al-Ṣafā', Rasāil Ikhwān al-Ṣafā' wa Khalān al-Wafā'*, III, 295.

[23] Mengenai *'alam al-mithāl* ini, Kythe Heller menjelaskan; *'Alam al-mithāl, an intermediary mythic realm "where dream or psychological experiences may anticipate or shape physical reality." The painting is meant then to guide one from the horizon of earthly existence, and also ordinary consciousness, to higher states of being and consciousness, to this intermediate world with its own space, time, movement, colors, and forms, "where events occur in a real but not necessarily physical manner."* Kythe Heller, "The Heart Receptive Of Every Form: Representations Of Fire In The Unio Mystica Of Mahomet (Sal.) (*Mirāj Nāmeh* (1436) Manuscript), dalam http://cultandculture.org/culture/index.php/issues/22-culture-2011-spring-issue/54-the-heart-receptive-of-every-form.html -

[24] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV, 393.

[25] Kartini Kartono, *Psikologi Umum* (Bandung: Alumni, 1984), 53-54.





kadang dibangkitkan oleh motivasi, sehingga antara emosi dan motivasi terjadi hubungan interaktif.[26] Daya emosi itu terbagi dua, ada yang positif dan ada pula yang negatif. Berbagai daya ini dapat teraktualisasi melalui rasa intelektual, rasa inderawi, rasa etika, rasa sosial, rasa ekonomi, rasa religius dan berbagai rasa yang lainnya yang muncul dalam kehidupan.

Jiwa adalah sumber akhlak tercela, karena pada diri tidak hanya ada jiwa insani (*al-nafs al-nāṭiqah* atau *al-nafs al-insānīyah*), tetapi juga jiwa nabati dan hewani, sehingga *nafs* menjadi tempat tertumpuknya sifat-sifat yang tercela. Apabila jiwa menyerah dan patuh pada kemauan syahwat dan memperturutkan ajakan setan, maka ia disebut jiwa yang berbuat jahat (*nafs ammārah bi al-sū'*; Qs. Yusuf [12] 53). Apabila jiwa selalu melakukan penentangan dan perlawanan terhadap sifat-sifat yang tercela, maka ia disebut jiwa pencela (*nafs al-lawwāmah*), sebab ia selalu mencela manusia yang melakukan keburukan, teledor dan lalai (*ghaflah*) berbakti kepada Allah (Qs. al-Insān [75] 2). Namun apabila jiwa dapat terhindar dari semua sifat tercela, maka ia berubah menjadi jiwa yang tenang (*nafs al-muṭmainnah*; Qs. al-Fajr [89] 27). Jiwa terakhir inilah yang telah mendapat jaminan Allah langsung masuk ke dalam syurga dan selalu berhubungan dengan ruh yang bersifat ketuhanan dan menjadi sumber kebaikan.[27]

Jiwa mengalami perkembangan tertentu yang alami dari pertumbuhan pada tahapan-tahapan yang paling awal, yakni selama masa janin dalam kandungan dan pada masa kanak-kanak. Namun di sinilah orang tua dan lingkungan bahkan memainkan peran yang sangat penting dalam menentukan bagaimana jiwa akan tumbuh dan berkembang.

كل مولود يولد على ا لفطرة، فأبواه ينصرانه أو يهودانه أو يمجسانه [28]

[26] P. James Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi*, terj. Kartini Kartono (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1989), 163.

[27] Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī, al-Halabī, 1939), Vol. III, 4.

[28] H.R. Abū Ya'lā, Ṭabrānī, dan Baihaqī, dari al-Aswad bin Sarī'. Lihat *al-Jāmī al-Ṣaghīr*, Vol. II, 158

*"Setiap anak dilahirkan dalam (keadaan) fitrah maka kedua orang tuanyalah yang membuatnya menjadi Nasrani, Yahudi, atau Majusi"*.

Kemampuan jiwa manusia ini ternyata sangat luar biasa. Dengan mengenal dirinya sendiri, manusia akan dapat mengenal Tuhannya. Inilah yang disebutkan dalam hadis, versi Ibn al-'Arabī, *"barangsiapa yang mengenal dirinya, sungguh ia telah mengenal Tuhannya"*.[29] Dengan demikian, pengetahuan tentang Tuhan hanya dapat ditangkap oleh jiwa manusia yang mempunyai kemampuan dan kelebihan. Hal ini menunjukkan betapa hebatnya kemampuan yang dimiliki jiwa manusia, sehingga menurut Ibn al-'Arabī, jiwa dapat diibaratkan dengan lautan yang tak bertepi.

فان النفس بحر لا ساحل له لا يتناهى النظر فيها دنيا وآخرة وهي ا لدليل
الأ قرب فكلما ازداد نظرا ازداد علما و كلما ا زداد علما ازداد علما بربه [30]

*"Jiwa adalah sebuah lautan yang tidak bertepi. Perenungan tentangnya tidak akan pernah berakhir di dunia sekarang ini atau akhirat nanti, dan dialah dalil terdekat (tentang Tuhan). Semakin bertambah perenungan tentang jiwa, maka akan bertambah pula pengetahuan tentangnya, dan setiap kali bertambah pengetahuan tentangnya, bertambah pula pengetahuan tentang Tuhannya"*.

Unsur ketiga dalam diri adalah ruh (*rūḥ*),[31] yang merupakan *amr* Allah dan hakikatnya hanya Dia sendiri yang mengetahui. Ruh, menurut al-Aṣfahānī, adalah nama induk dari *nafs*, sehingga kata

[29] Lihat dalam Ibn 'Arabī, *Fuṣūs al-Ḥikām*, 69 dan 215. Ibn al-'Arabī memandang hadis ini ṣahih menurut *kashf*. Pengertian hadis juga diperkuat oleh makna ayat Qs. Fuṣṣilat [41] 53, *"Kami memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri"*. Ibn Taymīyah menegaskan hadis ini *mawḍū'*; al-Nawawī memandang-nya tidak *thābit*; dan Abū al-Muzaffar al-Sam'ānī menyebutnya *marfū'* (sanadnya tidak sampai kepada Nabi Saw.), melainkan hanya ucapan Yahyā ibn Ma'āz al-Rāzī. Lihat Ismā'īl al-'Ajlunī, *Kashf al-Khafā' wa Muzīl al-Iltibās 'ammā Ishtahara min al-Ahādīth fī Alsinah al-Nās* (Beirut: Mu'assasah Manāhil al-'Irfān, t.t.), Jilid. II, 262. Sementara Ibn Qayyim al-Jauzīyah menyebutnya *athar isrā'īlī*, bukan hadis. Lihat Ibn Qayyim, *Madārij al-Sālikīn*, ed. M.H. al-Fiqī (t.tp.: Dār al-Rashād al-Ḥadīthah, t.t.), Juz I, 427.

[30] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV, 68.

[31] Ruh disebutkan dalam Alqurān sebanyak 21 kali dan memiliki banyak makna. Qs. *Al-Shu'arā* [36] 193, dan Qs. Al-Nahl [16] 102; ruh berarti *amīn al-waḥī*, Qs. al-Hijr [15] 29, al-Taḥrīm [66] 12; ruh adalah rahasia Tuhan yang menjadikan tubuh manusia hidup, Qs. al-Isrā' [17] 85; ruh juga termasuk rahasia Tuhan yang tidak seorangpun mengetahui hakikatnya.





pertama merupakan bagian dari kata kedua, atau *nafs* adalah *species*, sementara ruh adalah *genus*. Ruh, secara umum, berarti unsur yang dengannya dapat terjadi kehidupan, pergerakan, usaha mencari sesuatu yang baik dan bermanfaat serta menghindar dari keburukan dan bahaya. Bagi Muḥammad Ismā'īl Ibrāhim dan Ibn Manẓūr, ruh adalah unsur yang menjadikan *nafs* dapat hidup. Ismā'īl kemudian menambahkan bahwa ruh merupakan kelengkapan makhluk yang berjiwa. Sementara Abū Su'ūd berpendapat bahwa ruh adalah pengatur tubuh dan pangkal kehidupan manusia.[32] Dengan demikian, ruh adalah dasar dan sumber kehidupan seorang anak manusia. Tanpanya, tidak ada kehidupan bagi siapapun.

Menurut Alqurān, dalam surah Al-A'rāf [7] 172, ruh sudah memiliki kehidupan jauh sebelum tubuh fisik manusia ada. Ayat ini, berkaitan dengan *asrār alast* (rahasia hari *alastu*) dimana Allah telah memberikan perjanjian ketuhanan kepada seluruh ruh manusia.[33] Bagi Ikhwān al-Ṣafā, ayat ini berkaitan dengan ruh di alam perjanjian (*'alam mīthāq*) atau alam pertunjukan pertama (*'alam al-'arḍ al-awwal*). Pada prinsipnya, ruh memiliki natur yang suci, baik dan bersifat *ukhrawi*. Ia merupakan substansi *samawī* yang hidup melalui zatnya sendiri yang tidak membutuhkan makan, minum serta kebutuhan jasmani lainnya.[34] Ruh adalah *jawhar* ruhani abstrak dan dapat menangkap beberapa bentuk sekaligus. Penangkapan bentuk abstrak yang kedua, tidak akan menghilangkan bentuk pertama. Penciptaan ruh ini dilakukan sekaligus (*daf'atan wāḥidatan*), yakni tidak melalui proses penciptaan seperti jasad. Ia tidak hancur dengan kehancuran jasad, karena ia bersifat kekal, bahkan ia sudah ada jauh sebelum adanya jasad.[35] Ruh dinisbatkan kepada Tuhan dan memiliki semua karakteristik dari realitas, seperti bercahaya, halus dan satu. Berbicara tentang ruh

[32] M. Quraisy Shihab dkk., *Ensiklopedia Al-Qur'an*, 839.

[33] S.H. Nasr, *Living Sufism*, terj. B. Abdullah Hadi, *Tasawuf Dulu dan Sekarang* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 28.

[34] Abd. al-Laṭīf Muḥammad al-'Abduh, *al-Insān fī Fikr al-Ikhwān al-Ṣafā* (Beirut: al-Maktabah al-Sha'bīyah, tt.), 115.

[35] Lihat, Sir Moh. Iqbal, *The Deveploment of Metaphysics in Persia: A Contribution to the History of Muslim Philosophy*, 54. Lihat juga dalam Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 123.

berarti berbicara tentang dimensi mikrokosmos manusia yang berpembawaan bercahaya, hidup, mengetahui, sadar dan cerdas.

Ibn al-'Arabī menegaskan mengenai hal ini dalam syairnya:.

و الروح نور والطبيعة ظلمة * و كلا هما في عينه ضدان [36]

"Rūh *adalah cahaya dan alam adalah kegelapan. Masing-masing pada dirinya adalah dua hal yang berlawanan*".

Menurut Alqurān Qs. as-Sajdah [32] 9, rūh berasal dari "nafas" Tuhan, yang ditiupkan dengan kelembutan dan kasih sayangNya. Ia bersifat sederhana (tidak terdiri dari unsur apa pun), yakni realitas non-senyawa yang secara bawaan memiliki semua sifat Tuhan. Oleh karenanya, secara alami ruh itu hidup, bersinar, mengetahui, berkuasa dan berkehendak. Dia merepresentasikan status manifestasi langsung Tuhan. Dengan demikian, ruh bukanlah merupakan sesuatu yang bersifat materi. Ia merupakan *qudrah al-Ilāhīyah* (daya ketuhanan) yang tercipta dari alam perintah (*'alam al-amr*), sehingga sifatnya bukan *jasadī*.[37]

Ruh, dari sudut perbandingannya dengan *nafs*, bersifat lebih spesifik, sebab ia memiliki natur asli, sementara *nafs* telah memiliki kecenderungan pada materi, duniawi dan kejelekan. Ruh adalah substansi yang memiliki natur sendiri. Ia berasal dari alam perintah (*'alam al-amr*) yang mempunyai sifat yang berbeda dengan jasad dan *nafs*. Hal ini karena, menurut Ibn Sina, ia datang dari Allah, meskipun ia tidak sama dengan zatNya. Ruh merupakan sesuatu yang halus (*laṭifah*) yang bersifat ruhani. Ia dapat berfikir, mengingat, mengetahui, merasa dan sebagainya. Ia juga merupakan sumber penggerak bagi keberadaan jasad.[38] Menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah, kata ruh dalam Alquran disebutkan untuk substansinya sendiri yakni tidak terikat oleh badan. Ruh bersifat cahaya (*al-nūrīyah*), ruhani (*al-rūhanīyah*) dan bersifat ketuhanan (*al-lahūtīyah*).[39] Ruh merupakan sinar vertikal,

[36] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 350.

[37] Al-Ghazālī, *Kimyā'u al-Sa'ādah* (Beirut: al-Maktabah al-Sha'bīyah, tt.), 111.

[38] Ma'an Zidadat dkk., *al-Mawsū'at al-Falsafīyah al-'Arabīyah* (Arab: Inma' al-'Arabī, 1986), 465-466.

[39] Ibn Qayyim, *Kitāb al-Rūh*, 213.





artinya sinar (*nūr*) Tuhan yang telah diberikan kepada diri manusia secara langsung.[40] Ruh ini disebut juga dengan *qalb* (hati), karena *ḥuḍūr al-qalb* dimaknakan juga dengan kehadiran ruh.[41] Dengan demikian terlihat sangat jelas apa dan bagaimana ruh itu, dan dimana perbedaannya dengan jiwa. Ruh memiliki dimensi tinggi dan mulia, yang tidak dimiliki oleh jiwa, apalagi badan. Dia lah yang menjadi sumber kehidupan bagi diri.

## B. Spiritualitas Tanpa Agama

Pada bagian pertama buku ini, sudah diberikan gambaran tentang pembagian dua jenis spiritual yakni spiritualitas tanpa agama dan spiritualitas dalam agama. Spiritualitas tanpa agama, terbagi lagi ke dalam dua bagian, yakni spiritual ateistik (spiritualitas tanpa keterlibatan Tuhan) dan spiritual humanistik (spiritual kemanusiaan). Kedua hal tersebut akan dijelaskan dalam bagian ini, setelah diberikan penjelasan terlebih dahulu secara ringkas mengenai spirit, spiritual, dan spiritualitas.

Spirit berarti ruh, substansi yang bersifat cahaya, dan bersifat ketuhanan. Ia kekal dan menjadi dasar kehidupan dari jiwa dan badan. Spirit adalah semangat yang hidup dan menyala, serta merupakan sebuah entitas tersendiri. Spirit adalah energi dan dapat melakukan komunikasi. Padanan kata *spirit* ialah: *soul* (jiwa), *inner-self* (bagian dalam individu), *character* (watak), *strength of mind* (kekuatan akal) dan *fortitude* (ketabahan / keuletan), yang tidak berkaitan langsung dengan agama / kehidupan keagamaan, sebab yang tidak beragama sekali pun memiliki semua itu.[42] Dalam bahasa latin, *spiritus* berarti ruh, jiwa, sukma, kesadaran diri, wujud yang tidak berbadan, nafas, dan nyawa. *Spiritus* juga berarti bentuk alkohol yang dimurnikan, sehingga spiritual diartikan sebagai sesuatu yang murni. Diri kita yang sebenarnya adalah

[40] Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, 32.

[41] Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz I, 210.

[42] Muhibbin Shah, *Islamic English: A Competency-based Reading Comprehension and Self-study Reference* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, Third printing, 2010), 12.

ruh, sebagai energi kehidupan, yang membuat kita hidup, bernapas dan bergerak.[43]

Selanjutnya *spirit* diartikan secara lebih luas lagi. Para filosuf misalnya, mengonotasikan spirit dengan beberapa makna. Pertama, kekuatan yang menganimasi dan memberi energi pada kosmos. Kedua, kesadaran yang berkaitan dengan kemampuan, keinginan, dan intelegensi. Ketiga, makhluk immaterial dan keempat, wujud ideal akal pikiran (intelektualitas, rasionalitas, moralitas, kesucian atau keilahian). Dilihat dari bentuknya, spirit menurut Hegel, memiliki tiga tipe yakni, spirit subjektif, spirit objektif dan spirit absolut. Spirit subyektif berkaitan dengan kesadaran, pikiran, memori, dan kehendak individu sebagai akibat dari pengabstraksian diri dalam relasi sosial. Spirit obyektif berkaitan dengan konsep fundamental kebenaran (*right*, *recht*), legal maupun moral. Sementara spirit obsolut sebagai tingkat tertinggi, merupakan bagian dari nilai seni, filsafat dan agama. Spirit, dari sudut pandang psikologis diartikan sebagai *soul*, suatu makhluk yang bersifat nir-bendawi (*immaterial being*).[44]

Adapun "spiritual" berarti kejiwaan, ruhani, batin, dan moral.[45] Kata ini berasal dari *spirit* yang memberikan antusiasme yang kuat dalam kehidupan. Spiritual juga berarti segala sesuatu di luar tubuh fisik, termasuk pikiran, perasaan, dan karakter. Karena itu, padanan kata 'spiritual' adalah *rūhānī*, dari kata *rūh*, merujuk pada tataran realitas yang lebih tinggi dari material dan kejiwaan, dan berkaitan langsung dengan Realitas Ilahi.[46] Sedangkan spiritualitas (*spirituality*), adalah sebuah proses, yakni proses perjalanan menuju pada puncak Kesadaran Tertinggi (*Highest Consciousness*). Spiritualitas juga dapat dimaknakan sebagai *sensitivity or attachment for religious value*,

---

[43] Lihat Roy Sembel, "Spiritualitas dan Kualitas Hidup", dalam *http:// www.roy-sembel.com.* (Diunduh, Rabu, 10 Juni 2010).

[44] Lihat Admin, *Memahami Spirit Untuk Menaikkan Kesadaran*, dalam http://www.pengembangandiri.com/articles/11/1/meningkatnya-level-of-conscious-ness-atau-tingkat-kesadaran/page1.html (diunduh, 11 Maret, 2010).

[45] Lihat, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. 1 (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), 857.

[46] Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Spirituality, Foundation and Manifestation* (London: The Crossroad Publishing Company, 1997), xx.





sebuah kepekaan atau kecintaan terhadap nilai-nilai agama.[47] Dalam perspektif psikologi, spiritualitas dikaitkan dengan realitas alam pikiran dan perasaan adikodrati, nir-bendawi, dan cenderung "*timeless and spaceless*".[48] Dalam praktek aplikasinya, masing-masing kelompok memberikan makna yang berbeda mengenai spiritualitas, tergantung dari sudut mana mereka memandang, dan dimana "posisi" mereka pada saat itu. Hanya saja, mereka sepakat bahwa spiritualitas adalah hal yang penting dalam kehidupan seseorang.

Spiritualitas adalah kebutuhan tertinggi manusia. Kebutuhan dan pencapaian tertinggi seorang manusia ini, oleh Abraham Maslow, seorang ahli jiwa, disebut dengan aktualisasi diri (*self-actualization*) yang merupakan tolak ukur bagi apa yang disebut sebagai "iman" di Barat, atau dinamakan usaha mencari "pencerahan" di Timur. Menurut Maslow tanpa memandang suku atau asal-usul seseorang, setiap manusia akan mengalami tahap-tahap peningkatan kebutuhan atau pencapaian dalam kehidupannya yang ia jelaskan dengan panjang dan rinci. Pertama, kebutuhan fisiologis (*physiological*), meliputi kebutuhan akan pangan, pakaian, tempat tinggal maupun kebutuhan biologis. Kedua, kebutuhan keamanan dan keselamatan (*safety*), yang mencakup kebutuhan akan keamanan kerja, kemerdekaan dari rasa takut ataupun tekanan, keamanan dari kejadian atau lingkungan yang mengancam. Ketiga, kebutuhan rasa memiliki, sosial dan kasih sayang (*social*), termasuk di dalamnya adalah kebutuhan akan persahabatan, berkeluarga, berkelompok, interaksi dan kasih sayang. Keempat, kebutuhan akan penghargaan (*esteem*), meliputi kebutuhan akan harga diri, status, prestise, respek dan penghargaan dari pihak lain. Kelima, kebutuhan aktualisasi diri (*self-actualization*), meliputi kebutuhan untuk memenuhi keberadaan diri (*self fulfillment*) melalui memaksimumkan penggunaan kemampuan dan potensi diri. Inilah kebutuhan spiritual yang dicapai pasca kebutuhan fisiologis dan kejiwaan terpenuhi. Sebagai sebuah tahapan spiritualitas, aktualisasi diri adalah sebuah

---

[47] Lihat Meriam, *Webster Collegiate Dictionary*, Edisi Compact Disc.

[48] Lihat Admin, *Memahami Spirit Untuk Menaikkan Kesadaran*, dalam http://www. pengembangandiri.com/articles/11/1/meningkatnya-level-of-conscious-ness-atau-tingkat-kesadaran/page1.html (diunduh, 11 Maret, 2010).

kondisi pada saat seseorang sedang berlimpah dengan kreativitas, intuisi, keceriaan, sukacita, kasih, kedamaian, toleransi, kerendahan hati, serta memiliki tujuan hidup yang jelas, dan misi untuk membantu orang lain mencapai tahap kecerdasan spiritual ini.[49]

Menurut Maslow, pengalaman spiritual adalah *peak experience, plateau – the farthest reaches of human nature*. Pengalaman spiritual adalah puncak tertinggi yang dapat dicapai oleh manusia serta merupakan peneguhan dari keberadaannya sebagai makhluk spiritual. Pengalaman spiritual ini bahkan telah melewati hierarki kebutuhan manusia, *going beyond humanness, identity, self-actualization, and the like*." Jadi seseorang yang telah mengalami spiritualitas, adalah orang yang sudah melampaui keperluan kehidupan yang rendah berupa makanan, minuman, dan kenikmatan lainnya. Penjelasan ini menggambarkan bahwa kebutuhan manusia berdasarkan pada urutan prioritas, dimulai dari kebutuhan dasar, yang banyak berkaitan dengan unsur biologis, kemudian dilanjutkan dengan kebutuhan yang lebih tinggi, yang banyak berkaitan dengan unsur kejiwaan, dan yang paling tinggi adalah aktualisasi diri. Kebutuhan terakhir inilah, yakni aktualisasi diri, yang dimaksud dengan kebutuhan spiritual. Jika seluruh kebutuhan fisiologis dan kejiwaan seseorang telah tercapai dengan baik, maka dia dapat mencapai tahap perkembangan tertinggi selanjutnya, yaitu aktualisasi diri.

Pencarian akan spiritualitas yang dirasakan sangat penting ini, dalam realitasnya, tampaknya menemukan cara dan metode yang berbeda-beda antara satu dengan yang lain. Sebagian mereka menyatakan bahwa spiritualitas yang dicari itu dapat diperoleh secara mandiri oleh setiap individu, meskipun tanpa keterlibatan atau campur tangan Tuhan. Dalam konteks ini, Tuhan tidak diperlukan sama sekali karena setiap orang dapat melakukannya secara mandiri. Dengan kata lain, menjadi ateis tidak menghalangi seseorang memperoleh pencerahan spiritual. Andre Comte Sponville misalnya, adalah salah

[49] Abraham Maslow, "Motivation and Personality" (New York: Harper & Row, 1954); dari Frank G. Goble, *The Third Force, The Psychology of Abraham Maslow*, terj. A. Supratinya, *Mazhab Ketiga, Psikologi Humanistik Abraham Maslow* (Yogyakarta: Kanisius, 1987), 69-92.





seorang pakar yang menulis dan mengagungkan spiritualitas meski tanpa memasukkan peran Tuhan sedikit pun. Menurut Andre Comte, spiritualitas adalah kehidupan ruh. Ia kemudian mengutip penjelasan Descartes,[50] bahwa ruh (spirit) adalah 'sesuatu yang berfikir' yakni sesuatu yang dapat menegaskan, meragukan, menolak, mengetahui sedikit hal, tidak mengetahui banyak hal, yang berkemauan, berhasrat, juga berimajinasi, dan merasa.[51]

Andre Comte kemudian menambahkan bahwa ruh (spirit) ini mampu mencintai, atau sebaliknya tidak mencintai. Ia dapat melakukan perenungan, mengingat, mengejek atau bahkan bergurau. Ruh adalah sebuah kekuatan berfikir dan memberi akses pada kebenaran, universalitas, bahkan gelak dan tawa. Spiritualitas, dalam maknanya yang paling luas, mencakup seluruh aspek kehidupan manusia yang sesungguhnya yakni bagian yang melibatkan sesuatu yang absolut, yang tidak terbatas dan abadi. Spiritualitas adalah mengalami semua hal tersebut, melakukannya, merasakannya dan menjalaninya dalam setiap sisi kehidupan. Dalam konteks inilah Andre memberikan penegasan sekaligus membedakan antara spiritualitas dan agama. Menurutnya, semua agama melibatkan spiritualitas, setidaknya sampai pada tingkatan tertentu. Namun tidak semua bentuk spiritualitas bersifat keagamaan.[52] Artinya agama dan spiritualitas merupakan dua jalur yang berbeda dan terpisah antara satu dengan yang lain, yang masing-masing memiliki jalur dan jalannya sendiri.

[50] Rene Descartes adalah seorang filsuf Prancis yang digelar sebagai "Bapak filsafat modern". Ia belajar filsafat skolastik pada kolese yang dipimpin para rohaniawan Yesuit. Ia merupakan peletak dasar aliran rasionalisme dan menulis beberapa karya seperti *Discourse de la Methode* (1637), *Meditationes de Prima Philosophia* (1641), dan *Principia Philosophiae* (1644). Lihat Theodore Schick, JR and Lewis Vaughn, *Doing Philosophy: an Introdution through Thought Experiment*, (Boston, New York, San Francisco: McGraw-Hill Higher Education, 2003), 65-67. Juga Donny Gahral Adian, *Menyoal Obyektivisme Ilmu Pengetahuan dari David Hume sampai Thomas Kuhn* (Jakarta: Teraju, 2002), 43-45.

[51] Menurut S.H. Nasr, Rene Decartes telah mereduksi realitas-realitas eksternal yang begitu kaya, kepada angka-angka dan filsafat alam kepada matematika sehingga muncullah spiritualitas yang kering dan gersang. Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Allen and Unwin, 1967), 69.

[52] Andre Comte-Sponville, *The Litte Book of Atheist Spirituality*, terj. *Spiritualitas Tanpa Tuhan* (Ciputat: Pustaka Alvabet, Desember 2007), 156-158.

Manusia dalam aktifitas kehidupannya, menurut Andre Comte, akan tetap dihadapkan pada sesuatu yang tidak terbatas, yang abadi, dan yang absolut, pada dirinya sendiri. Hal ini sama sekali tidak terkait apakah ia percaya kepada Tuhan atau tidak, terlepas apakah ia percaya atau tidak kepada kekuatan yang gaib atau sakral. Andre kemudian menambahkan, dengan logika berfikir seperti ini, menjadi seorang ateis bukan berarti mengingkari eksistensi yang absolut, melainkan lebih kepada mengingkari aspek transendensinya, spiritualitasnya dan sifat-sifat yang dimilikinya. Menjadi ateis bagi Andre, berarti mengingkari bahwa yang absolut adalah Tuhan. Menjadi ateis tidak berarti menjauh dari kehidupan spiritual, melainkan justru menginginkannya, yakni melalui spirit yang merupakan bagian dari alam.[53] Argumen ateistik, seperti yang dibangun oleh Andre Comte ini, berpihak pada filsafat naturalisme dan materialisme. Kaum naturalis berpandangan bahwa alam ini ada dengan sendirinya (*self generating*) dan berjalan secara mandiri (*self operating*) dan oleh karenanya ia dianggap tidak memerlukan campur tangan Tuhan sebagai agen eksternal, yang bertanggungjawab atas peristiwa apa pun yang terjadi di alam ini.[54] Sementara itu, paham materialisme ini, yang telah dibangun sebelumnya oleh Ludwig Feuerbach (Jerman, 1804-1872), berpandangan bahwa materilah yang berkembang, bukan Ruh Absolut (Tuhan). Realitas yang ada ini hanya terdiri dari materi dan manusia, sedangkan Tuhan adalah mimpi. Kata "Tuhan" harus diganti dengan hakikat manusia, dan kata "agama" harus diganti dengan politik. Teologi itu memang penting, namun ia bukan merupakan ajaran tentang Tuhan, melainkan antropologi. Jadi, manusia adalah pusat (*center*), permulaan serta akhir dari agama, dan oleh karena itu semua hubungan manusiawi tentu bersifat religius. Dengan demikian, teologi harus dibaca sebagai antropologi. Hal yang harus selalu diingat bahwa perintah pertama dan utama adalah "*Homo homini Deus est*" (manusia

[53] Andre Comte-Sponville, *The Litte Book of Atheist Spirituality*, 158.

[54] Lihat Mulyadhi Kartanegara, "Titik Balik Peradaban: Pengaruh Mistisisme atas Fisika Baru", dalam *Jalan Paradoks: Fisi Baru Fritjof Capra tentang Kearifan dan Kehidupan Modren* (Jakarta: Teraju, 2009), 148.





adalah Tuhan untuk sesamanya), karena makhluk yang luhur itu adalah manusia, bukan yang lain.[55]

Pandangan ini, tampaknya sejalan dengan alur pemikiran Nietzsche (w.1844 M.), tokoh postmodernisme yang cukup terkenal dengan ungkapannya '*God is dead*', Tuhan telah mati, sehingga nilai luhur dan spiritual juga tidak ada.[56] Nietzsche juga mengklaim bahwa percaya kepada Tuhan Yang Maha Sempurna, Yang Maha Kuasa, sama saja dengan memberangus kemampuan manusia untuk mengafirmasi (mengakui) kekuasaannya sendiri. Manusia dapat kehilangan dirinya sendiri jika saja ia percaya kepada Tuhan. Bagi Nietzsche, Tuhan hanyalah menjadi alat penyiksaan diri. Oleh karena itu, melaksanakan semua jenis ritual ibadah kepada Tuhan, meskipun diakui sendiri oleh Nietzsche, memiliki manfaat bagi kebudayaan manusia, namun tidak mempresentasikan gerakan spirit penting atau kesadaran manusia.[57]

Fenomena ateis dikalangan ilmuwan Barat ini, muncul sebagai bagian yang tidak terelakkan dari penggunaan rasionalitas yang berlebihan, sehingga mengakibatkan terjadinya penolakan terhadap unsur-unsur non-rasional seperti yang banyak ditemukan dalam agama dan mistisisme, yang mereka sebut sebagai sebuah ilusi atau

[55] Lihat Louis Leahy, *Aliran-Aliran Besar Ateisme* (Jakarta: Kanisius dan BPK Gunung Mulia, 1985), 90-91; juga Francisco Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, 229-231. Materialisme adalah aliran filsafat yang berpandangan bahwa kenyataan yang nyata adalah materi, sedangkan kesadaran atau pikiran manusia hanyalah gejala sekunder dari proses material. Pikiran manusia tidak memiliki status ontologis, karena ia tiada tanpa proses material. Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co, 1972), Vol. 5-6, 179-180.

[56] Postmodernisme, sebuah aliran filsafat mutakhir, telah melakukan desakralisasi pada hampir semua lini kehidupan. Jangankan agama, tradisi dan manusia, Tuhan sekali pun sudah dianggapnya tiada. "Tuhan sudah mati". Demikian ungkapan Friedrich Nietzsche, filosof postmodernisme yang paling berpengaruh. Aliran ini kemudian menganggap bahwa segala bentuk kehidupan di dunia ini harus bersifat sekuler, dimana tidak ada lagi yang disebut sebagai nilai-nilai luhur dan spiritual. Husein Shahab, "Kesadaran Eksistensial Manusia", dalam *Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam* (Vol. 2, No. 4, 2001), 5.

[57] Friedrich Wilhelm Nietzsche, terj. Walter Kaufmann dan R.J Hollingdale, *Zur Genealogie der Moral 1887: On the Genealogy of Morals* (New York : Vintage Books, 1969). Dikutip dari Tyler T. Roberts, *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion*, terj. M. Khatarina, *Spiritualitas Posreligius: Eksplorasi Hermeneutis Transfigurasi Agama dalam Praksis Filsafat Nietzsche* (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2002), 100-101.

halusinasi.[58] Menurut mereka, gagasan tentang Tuhan hanyalah sebuah proyeksi dan pelarian manusia dari ketidakmampuan mereka dalam mengatasi berbagai problem kehidupan. Tuhan juga sering dianggap hanya sebatas hipotesa, berfungsi sekedar melengkapi penjelasan ilmiah, ketika sains gagal memberikan penjelasan yang koheren tentang alam semesta.[59]

Sejalan dengan ini, seorang novelis dan wartawan Inggris A. N. Wilson dalam buku *Against Religion: Why We should Try to Live Without it*,[60] menyatakan bahwa cinta Tuhan adalah akar dari segala kejahatan dan agama adalah tragedi umat manusia. Agama, Wilson menambahkan, memang mengajak kepada nilai-nilai paling luhur, paling murni, dan paling tinggi dalam jiwa manusia, namun hampir tidak ada sebuah agama pun yang mau bertanggungjawab terhadap berbagai peperangan, tirani dan penindasan yang terjadi. Agama bahkan disinyalir mendorong seseorang untuk menganiaya sesama, mengagungkan perasaan dan pendapat mereka sendiri serta mengenyampingkan perasaan dan pendapat orang lain. Agama juga mendorong seseorang untuk mengklaim diri mereka sendiri sebagai pemilik kebenaran. Jika Marx menyebutkan bahwa agama adalah zat adiktif (candu / narkoba) yang merusak, maka sesungguhnya, menurut Wilson, agama lebih membunuh dari candu itu sendiri. Ungkapan

[58] Menurut Sigmund Freud, agama hanyalah sebuah ilusi. Ia meramalkan bahwa agama akan bernasib malang di masa depan karena irrasionalitasnya dan menganjurkan agar etika, kalau masih perlu, tidak menyandarkan prinsipnya pada ajaran agama. Kalau tidak maka etika akan ditinggalkan bersama dengan agama dan Tuhan. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion* (New York : Norton, 1961), 9-10. Sementara itu, bagi kaum materialis, menurut Brain Hines, kebenaran spiritual seperti yang dialami dalam pengalaman mistik tidak lain adalah sebuah halusinasi. Lihat Brain Hines, *God's Whisper, Creation's Thunder* (Bratleboro, Vermont: Treshold Books, 1996), 135.

[59] Mulyadhi Kartanegara, "Kata Pengantar" dalam Achmad Muchaddam, *Tuhan dalam Filsafat Allamah Thabathabai* (Jakarta: Teraju, 2004), V.

[60] *"It is said in the Bible that the love of money is the root of evil. It might be truer to say that the love of God is the root all of evil. Religion is the tragedy of mankind. It appeals that is nobbles, purest, lofties in the human spirit, and yet the scarcely exist a religion which has not been renponsible for wars, tyrannies and suppression on the truth. Marx described it as the opium of the people, but it is much deadlier than opium"*, dalam A.N. Wilson, *Against Religion: Why We should Try to Live Without it* (London: Chatto and Windus, 1992), 159. Juga dalam *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan* (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1993), Vol. IV, 5.





Wilson ini, semakin membuktikan bahwa Tuhan dan agama, memang sengaja "dibuang" dari peradaban manusia.

Spiritualitas non-ketuhanan (spiritualitas ateistik) berpandangan bahwa spiritualitas dapat diperoleh meski tanpa keterlibatan dan campur tangan Tuhan. Bahkan Tuhan sudah dianggap tidak ada karena tidak dapat dilihat dan diamati dengan ilmu pengetahuan teknologi. Karena itu, percaya kepada Tuhan, menurut mereka, adalah sebuah "kebodohan". Pandangan seperti ini hadir sebagai akibat logis dari modernisasi yang dilakukan Barat sejak abad Renaissans.[61] Manusia Renaissance merindukan pemikiran bebas, yang ingin mencapai berbagai kemajuan atas usaha sendiri, tanpa keterlibatan Tuhan. Semangat renaisans ini menimbulkan rasa percaya diri pada otonomi manusia dalam memperoleh kebenaran, meskipun tanpa keikutsertaan Tuhan di dalamnya. Mereka yang ada dalam spiritualitas non-ketuhanan ini berkeyakinan bahwa menjadi ateis tidak sampai menghalangi seseorang untuk memperoleh pencerahan spiritual. Ide penting dari spiritualitas jenis ini adalah bahwa manusia dapat memperoleh spiritualitas meski tanpa mengikutsertakan Tuhan di dalamnya. Dengan kata lain, siapapun bisa meniti jalan spiritual atau bahkan menjadi manusia spiritual meski pun ia tidak memiliki hubungan dengan atau bahkan terputus dari Tuhan.

Sejalan dengan hal di atas, spiritualitas tanpa agama yang kedua adalah spiritualitas humanistik. Mereka yang mendasarkan pada pandangan spiritual humanistik ini, beranggapan bahwa terdapat perbedaan yang sangat jauh antara spiritualitas dan agama. Keduanya berbeda meskipun saling mendukung. Ketika seseorang memiliki kesadaran penuh tentang siapa dirinya yang sebenarnya, di mana tempatnya berada di alam semesta ini dan ke manakah arah tujuan hidupnya, menyadari akan makna dan hakikat kehidupan, maka dengan sendirinya berarti ia telah memasuki wilayah spiritual. Adapun

[61] Gerakan ini lahir dan berkembang sebagai protes terhadap dominasi Zaman Pertengahan yang merepresi pemikiran filosofis dan ilmu pengetahuan berdasarkan rasio selama lebih dari 10 abad, yang disebut "fideisme", ketaatan buta pada iman. Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (New York: Image Books, 1953), Vol. 4, 13. Lihat juga Donny Gahral Adian, *Menyoal Obyektivisme Ilmu Pengetahuan dari David Hume sampai Thomas Kuhn* (Jakarta: Teraju, 2002), 10.

agama, apa pun nama dan bentuknya, lebih dilihat sebagai "sesuatu yang luar" (eksternal), bukan "sesuatu yang di dalam" (internal). Agama apapun yang dianut oleh seseorang, yang paling utama adalah ruhnya. Pada awal penciptaan manusia, Tuhan meniupkan ruh kepadanya. Jadi, ruh berasal dari sumber yang sama, yaitu Tuhan yang Maha Kuasa. Nanti pada akhirnya, semua manusia juga akan kembali menyatu dengan Sang Pemberi Kehidupan. Jadi apa pun agama seseorang, status sosial, ekonomi, suku, ras, golongan, kebangsaan dan tingkat pendidikannya, hal tersebut bukanlah menjadi sesuatu yang utama. Menjadi cerdas secara spiritual berarti mampu melalui batasan-batasan atau sekat-sekat tersebut dan menemukan diri yang sebenarnya, serta tujuan dari kehidupan. Menjadi cerdas secara spiritual berarti lebih memahami diri sebagai makhluk spiritual yang murni, penuh kasih, suci, dan memiliki semua sifat-sifat ilahi. Termasuk dalam hal ini, adalah memiliki kemampuan sebagai pencipta realitas kehidupan yang berkualitas dan berkelimpahan (menjadi *co-creator*).[62]

Spiritualitas humanistik ini, kemudian dikembangkan oleh John Naisbitt dan Patricia Aburdene,[63] dengan jargonnya yang terkenal, *Spritiuality yes, organized Religion no*, sebagai sebuah trend masa depan. Jargon ini muncul karena agama-agama yang telah ada dan terorganisir, dianggap telah merugikan nilai-nilai kemanusiaan yang universal. Karena itu mereka berusaha untuk mengembangkan semangat spiritualitas yang mau melihat kebenaran dari sudut pandang manapun, dan bukan semangat beragama yang cenderung terkotak-kotak menurut wadah agama.[64] Sebelumnya, pada awal dekade 90-an,

[62] Roy Sembel, "Spiritualitas dan Kualitas Hidup", dalam *http://www.roy-sembel.com*. (Diunduh, Rabu, 10 Juni 2010).

[63] Lihat dalam John Naisbitt & Patricia Aburdene, *Megatrend 2000-Sepuluh Arah Baru Tahun 1990-an* (Jakarta: Binarupa Aksara, 1990).

[64] Kecenderungan "*spirituality yes, organized religion no*", menunjukkan kejenuhan terhadap segala bentuk realisasi agama legalistik dan mengabaikan nilai-nilai universal humanis. Di Barat, khususnya Amerika Utara, situasi serupa diiringi dengan meningkatnya ketidakpercayaan pada institusi agama formal (*a growing distrust of organized religion*). Ada penolakan terhadap agama formal yang memiliki gejala umum sama yakni eksklusif dan dogmatis. Ketidakpercayaan ini kemudian diiringi dengan melirik ke arah spiritualitas baru lintas agama, yang menurut Majalah *Newsweek* edisi 28 November 1994, jumlahnya cukup fantastis, 58% responden. Anto Dwiastoro, "Spiritualitas New Age", dalam *http://www. kompas.com/kompascetak/0505/28/opini/1614801.htm*. (Diunduh, 11 Maret 2010).





John Naisbitt dan Patricia Aburdene sudah pernah meramalkan akan terjadinya 'kebangkitan agama' di milenium ini. Dengan memaparkan deskripsi tentang beberapa fakta yang menunjukkan trend yang mendukung bangkitnya aktifitas keagamaan serta mengutip pendapat seorang pakar teologi, John Naisbitt mengungkapkan bahwa pada tahun 2000-an, akan muncul trend baru revitalisasi (kebangkitan) agama-agama yang sebelumnya tidak diduga, dimana kurun 25 tahun sebelum itu, beberapa futurolog memprediksi bahwa agama akan layu karena arus modernitas yang tidak terbendung. Latar belakang yang mendasari kebangkitan agama tersebut, karena alam modern telah membawa manusia sebagai bagian dari proses mekanisasi dan sebagai mekanik yang seringkali tertinggal oleh kecepatan modernitas yang kemudian membingungkan dirinya sendiri.

Pandangan Naisbitt ini, jika dilihat secara sepintas, akan tampak seperti kebangkitan agama. Namun jika diamati lebih jauh lagi, akan terlihat dengan jelas bahwa sesuatu yang dicari dalam kondisi seperti itu tidak secara otomatis mengarah pada kebutuhan manusia terhadap pengamalan dan penghayatan pada ajaran agama, atau tidak pula secara langsung menunjuk kepada agama-agama yang telah mapan. Apa yang sedang dirasakan oleh manusia modern yang telah melewati masa kejenuhannya ini, tampaknya adalah kekeringan nilai-nilai spiritual,[65] yang tidak dapat memberikan ketenangan dan ketenteraman bagi jiwa. Mereka berusaha menutupi berbagai kekurangan atas sisi-sisi kemanusiaan yang selama ini telah tercabik-cabik oleh perkembangan teknologi yang justru mereka ciptakan sendiri. Singkatnya, manusia modern berupaya menemukan kembali nilai-nilai spiritualitas yang telah sirna dari kehidupan mereka.[66] Dengan demikian, yang menjadi trend topik itu bukanlah secara otomatis mengarah pada satu agama tertentu, tetapi lebih kepada upaya untuk

[65] Modernisme telah menyebabkan manusia kehilangan visi keilahian (dimensi *transendental*) sehingga menghantarkannya ke gerbang kehampaan spiritual. Lihat Hohn De Luca (ed.) *Reason and Experience: Dialogues in Modern Philosophy* (San Fransisco: Free Man, Cooper & Co, 1972), 5.

[66] John Naisbitt & Patricia Aburdene, *Megatrend 2000-Sepuluh Arah Baru Tahun 1990-an* (Jakarta : Binarupa Aksara, 1990), 255.

menggali dan menemukan spiritualitas.[67] Maknanya, tidak mutlak bahwa agama adalah tujuan dan sasarannya. Dalam hal ini, tampaknya manusia semakin 'kreatif' untuk mencari pemenuhan kebutuhan spiritualitas tidak melalui jalur agama, melainkan misalnya melalui sekte-sekte yang dibuat manusia. 'Kreatifitas' mereka ini bahkan merasuk lebih jauh dengan mengambil sebagian dari ajaran agama (agama apa saja, tanpa terkecuali) yang berkaitan langsung dengan pemenuhan kebutuhan ketenangan psikologisnya saja, lalu kemudian membuang bagian-bagian dari ajaran agama tersebut yang dirasa tidak diperlukan.

Di Barat dan beberapa negara timur lain, kondisi seperti ini tampak pada masa beberapa tahun (tahun 90-an) setelah keluarnya prediksi Naisbitt. Munculnya kasus yang disebut "sekte sesat" seperti sekte yang dikembangkan oleh David Koresh di Amerika, yang beberapa pengikutnya terbunuh dalam baku tembak senjata dengan militer, atau sekte Aum Sinrikyo di Jepang adalah sebagian diantara contoh yang ada. Pada sisi yang lain, khususnya di kalangan selebritis Holywood, muncul pula kelompok-kelompok pengamalan ajaran-ajaran spiritual timur (*oriental spirituality*) semacam ajaran Zen, Budhisme, atau Taoisme. Hanya saja mereka lebih cenderung mengamalkan dan mengambil sebagian nilai-nilai spiritualnya tanpa berkeinginan untuk mengikuti keutuhan ajarannya. Inilah model generasi baru yang lebih cenderung pada spiritualitas *new age*.[68] Oleh karena itu, seperti sudah menjadi fakta yang tidak terbantahkan adalah adanya gerakan masif dari generasi *New Age*,[69] yang selalu menyebut diri mereka sebagai

[67] Kata spiritualitas dalam konteks ini diartikan sebagai *sensitivity or attachment for religious value*, kepekaan atau kecintaan terhadap nilai-nilai agama. Lihat Meriam, *Webster Collegiate Dictionary*, Edisi Compact Disc.

[68] Menurut Abdul Karim, perkembangan dan perbincangan religiusitas -dan spiritualitas- dalam kebudayaan mendapat tempat yang cukup luas saat ini dengan berbagai bentuk dari gerakan *New Age*. Hadirnya *New Age* ini, lebih sebagai reaksi dari fenomena masyarakat modern yang, meminjam istilah Erich Fromm, sedang mengalami alienasi. Lihat, Ibn Abdul Karim, "Religiusitas dan Kebudayaan Perspektif Shadrian", dalam *Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. I, No. 4, 2011), 192-193.

[69] *New Age Movement* disebut Rederic dan Mery Ann Brussat sebagai 'zaman kemelekan spiritual'. Arus besar kebangkitan spiritual melanda generasi baru saat itu, terutama di Amerika, Inggris, Jerman, Italia, Selandia Baru. Ekspresinya beragam, mulai dari *cult, sect, New Thought, New Religious Movement, Human Potentials Movement, The Holistic Health Movement*, sampai *New Age Movement*. Namun, benang merahnya





*flower generations*, berkiblat pada *mainstream* spiritualitas, mulai dari kegemaran menyelami Manuskrip *Celestine* sampai mengalami apa yang menjadi tradisi spiritual *New Agers* sebagai *spiritual gathering* dengan berbagai variasi mistik-spiritualnya.[70]

Ekspansi *New Age* ini menjadi cukup populer dan fenomenal pada dasawarsa 1970-an, sebagai protes atas kegagalan proyek Kristen dan sekulerisme dalam menyajikan wawasan spiritual dan petunjuk etis menatap masa depan. Pertama, di lingkungan gereja Kristen, saat menerapkan doktrin *extra ecclesiam nulla salus - no salvation outside the Church*, tidak ada keselamatan di luar Gereja. Hal ini merupakan cermin watak Gereja yang sarat *claim of salvation* yang memunculkan sikap menutup diri terhadap kebenaran agama dari lain, sekaligus membawa implikasi yang cukup serius terhadap munculnya konflik atas nama agama dan Tuhan. Karena itu, bagi penganut *New Agers*, "keselamatan" itu tidaklah merupakan hal yang penting lagi. Mereka, dalam konteks ini, lebih percaya pada prinsip pencerahan

sama yaitu memenuhi hasrat spiritual yang mendamaikan hati, yang menjadi ciri khas *New Agers* (istilah ini lebih lazim dipakai dalam gerakan *New Age*, dibanding istilah *New Age Adherents* maupun *New Age Believers*). Sebagai *a new revivalist religious impulse directed toward the esoteric/ metaphysical/ spiritualism*, hasrat spiritual *New Agers* yang yakni *a free-flowing spiritual movement*, terartikulasi ke berbagai manuskrip metafisika-spiritualitas (Manuskrip *Celestine*, baik *The Celestine Prophecy* mau pun *The Celestine Vision, Sophia Perennis* yang menjadi filsafatnya *New Agers*, yang sangat ekspresif menjadi *trend* penerbitan judul buku ilmiah dan populer, *The Aquarian Conspiracy* (buku pegangan *New Agers*), hingga merambah ke "pendidikan spiritual", bahkan klinik spiritual dengan beragam variasinya. Gerakan yang dimulai di Inggris tahun 1960-an ini, dipelopori *Light Groups, Findhorm Community*, dan *Wrekin Trust*. Ia menjadi sangat cepat mendunia berskala internasional, terutama setelah seminar *New Age* oleh *Association for Research and Enlightenment* di Amerika Utara, dan terbitnya *East West Journal* (jurnal *New Agers*) tahun 1971. Gerakan *New Age* menjadi sensasional setelah disiarkan via televisi secara miniseri Shirley MacLaine *Out on a Limb*, Januari 1987. Russel Chandler, mantan jurnalis agama pada *Los Angeles Times*, mengklaim bahwa 40% orang Amerika percaya panteisme (kepercayaan yang berprinsip pada *all is God and God is all*), 36% percaya astrologi sebagai *scientific*, tepatnya sebagai metode peramalan masa depan (*a method of foretelling the future*), dan 25% percaya pada reinkarnasi. Lihat Chadler, *Understanding the New Age* (1988), 20 dan 130-133.

[70] Sebagaimana disinggung sepintas oleh Naisbitt dalam Megatrend 2000, *In turbulent times, in times of great change, people head for the two extremes: fundamentalism and personal, spiritual experience... With no membership lists of even a coherent philosophy or dogma, it is difficult to define or measure the unorganized New Age movement. But in every major U.S. and European city, thousands who seek insight and personal growth cluster around a metaphysical bookstore, a spiritual teacher, or and education center.*

(*enlightenment*),[71] daripada doktrin keselamatan, karena muncul kesadaran spiritualitas di kalangan *New Age* bahwa manusia dapat tercerahkan, menjadi *sacred self*, manusia suci. Hal ini terjadi karena manusia memiliki sifat ketuhanan (*divine*) secara intrinsik. Paham inilah yang akhirnya menjadikan *panteisme* begitu fenomenal di kalangan *New Age*.

Kedua, protes *New Agers* atas hilangnya kesadaran etis untuk menatap masa depan. Karena itu, manuskrip terpenting yang menjadi wawasan etis *New Agers* adalah *The Art of Happiness*, *New Ethic for the Milllenium* karya Dalai Lama. Sebagai alternatif dari protesnya terhadap kegagalan gereja Kristen dan sekulerisme dalam menyajikan wawasan spiritual dan petunjuk etis menatap masa depan, maka *New Agers* menoleh pada spiritualitas baru lintas agama. Akibatnya mereka telah menjatuhkan sebuah pilihan yang telah membuat mereka terjebak kedalam kondisi *psudo-spiritual* (spiritualitas semu) yang destruktif. Mereka membuat suatu idealitas yang mereka ciptakan sendiri, yakni mengambil sebagian nilai-nilai spiritual dari berbagai agama, yang menjadikan spiritualitas agama sebagai *panasea* (obat berbagai macam penyakit) bagi berbagai problematika kehidupan mereka yang sebenarnya sangat mendasar. Dengan kata lain, mereka mengambil nilai-nilai spiritualitas dari sebuah agama atau dari berbagai agama yang ada, namun melepaskan segala bentuk keterikatan pada agama tersebut.

Kecenderungan *spirituality yes and organized religion no* yang digagas oleh John Naisbitt dan Patricia Aburdene ini, tampaknya semakin menguat setelah munculnya Danah Zohar dan Ian Marshall yang menulis buku *SQ: The Ultimate Intelligence*. Menurut mereka,

---

[71] *Enlightenment has nothing to do with how long you have been on a spiritual path, nor with what your religious beliefs are. You do not even need to believe in God or have any concepts about the soul. Enlightenment does not depend on knowing the right teachings or mantras. It has nothing to do with how many lifetimes you have meditated, or even with how 'good' a person you are. There is nothing you can 'do' to get enlightened. Enlightenment cannot be achieved through your own efforts any more than a drowning person can yank himself out by his own hair. The mind cannot deactivate itself. It can only happen by grace.* Kiara Windriders, *Enlightenment 2012: Kalki and the Golden Age*, Bab IV. Lihat dalam *http://www.experiencefestival.com/spiritual_awakening*. (Diunduh, 11 Maret 2010).





manusia hidup dalam budaya yang 'bodoh' secara spiritual yakni kehilangan pemahaman terhadap nilai-nilai mendasar. Kehidupan seperti ini ditandai dengan pola hidup yang sarat dengan materialisme, egoisme, kehilangan makna dan komitmen.[72] Zohar dan Marshall, dalam tulisannya ini, menunjukkan ciri-ciri spiritual yang lebih dekat kepada humanis, kemanusiaan. Ia sama sekali tidak mendasarkan teorinya pada landasan agama, apalagi Tuhan, sebagai sumber kehidupan. Ia lebih memilih pendapat para ahli psikologi seperti Sigmund Freud dan C.G. Jung, dan neurolog seperti Persinger dan Ramachandran, serta filosof seperti Daniel Dennett dan Rene Descartes. Zohar dan Marshall membahas mengenai kecerdasan spiritual dan kemudian menyimbolkannya sebagai Teratai Diri yang menggabungkan tiga kecerdasan dasar manusia (rasional, emosional, dan spiritual), tiga pemikiran (seri, asosiatif, dan penyatu), tiga jalan dasar pengetahuan (primer, sekunder, dan tersier) dan tiga tingkatan diri (pusat transpersonal, tengah-asosiatif dan interpersonal, dan pinggiran-ego personal). Keduanya menjelaskan bahwa kecerdasan spiritual berkaitan dengan unsur pusat dari bagian diri manusia paling dalam yang menjadi pemersatu seluruh bagian diri manusia lain. Ia adalah kecerdasan tingkat ketiga setelah kecerdasan intelektual (rasional),[73] dan kecerdasan emosional (*emotional quotient*).[74]

---

[72] Danah Zohar & Ian Marshall, *Spiritual Intelligence; The Ultimate Intelligence* (London: Bloomsbury Publishing Plc., 2000), 14.

[73] *Intelligence Quotient*, yaitu tatanan saraf yang memungkinkan orang berpikir logis dan kritis yang disebut kecerdasan kognitif. Lihat Robert J. Stenberg, *Cognitive Psychology* (Belmont, CA: Thomson Higher Education, Fourth edition, 2006).

[74] Goleman mempopulerkan *emotional quotient* (EQ) dan mengaitkannya dengan kemampuan mengelola perasaan, yakni kemampuan dan bertindak sesuai persepsi, serta kemampuan berempati. Jika tidak mampu mengelola EQ dengan baik, tidak akan mampu menggunakan aspek kecerdasan konvensional secara efektif. Lihat Daniel Goleman, *Emotional Intelegence-Kecerdasan Emosional* (Jakarta: Gramedia, 2002). Bagi Peter Salovey dan Jack Mayer, EQ adalah kemampuan mengenal, meraih serta membangkitkan perasaan, memahami dan mengendalikan perasaan secara mendalam sehingga membantu perkembangan emosi dan intelektual. Steven J Stein, dan Howard, E.Book, terj. Trinanda Rainy dan Yudhi Murtanto, *Ledakan EQ: 15 Prinsip Dasar Kecerdasan Emosional Meraih Sukses* (Bandung: Penerbit Kaifa, 2002). Menurut Cooper, EQ adalah tatanan saraf yang memungkinkan orang berpikir dan berkebiasaan dengan pola emosi tertentu. EQ adalah bagian kecerdasan afektif yakni kemampuan merasakan, memahami, dan secara efektif menerapkan daya serta kepekaan emosi sebagai sumber energi, informasi, koneksi, dan pengaruh yang manusiawi. Robert K Cooper, dan Ayman Sawaf, *Executive EQ: Kecerdasan Emosional dalam*

Kecerdasan spiritual (SQ, *spiritual quotient*), menurut Zohar adalah tatanan saraf yang memungkinkan orang berpikir dengan pengertian mendalam dan bijaksana. Aspek nilai sebagai bagian dari proses berpikir atau berkecerdasan dalam hidup yang bermakna, menjadi bagian yang tidak terpisahkan. Indikasi SQ ini meliputi kemampuan menghayati nilai dan makna, memiliki kesadaran diri, fleksibel, adaptif, memandang sesuatu secara holistik, serta mencari jawaban yang fundamental atas berbagai persoalan dan situasi hidup dan kehidupannya. Dengan demikian, spiritualitas tidak harus dikaitkan dengan kedekatan seseorang dengan aspek ketuhanan, sebab menurutnya seorang humanis atau ateis sekali pun dapat memiliki spiritualitas yang tinggi.[75] Pada tahapan ini, jelas sekali bahwa spiritualitas versi Zohar adalah spiritualitas tanpa Tuhan. Bahkan dengan sangat jelas ia mengatakan bahwa seorang humanis atau ateis juga dapat memiliki spiritualitas yang tinggi.

Spiritualitas yang dibangun oleh Zohar dan Marshall adalah spiritualitas yang bersumber dari (tatanan syaraf) otak, yang lebih dekat pada pikiran dan jiwa. Menurutnya kecerdasan spiritual adalah kemampuan internal bawaan otak dan jiwa manusia, yang sumber terdalamnya adalah inti alam semesta itu sendiri. Ia juga merupakan suatu kecerdasan jiwa yang dapat membantu menyembuhkan dan membangun diri secara utuh. Ia merupakan kecerdasan yang berada di bagian diri yang dalam, berhubungan dengan kearifan di luar ego atau pikiran sadar. Kesadaran yang tidak hanya mengakui nilai-nilai yang ada tapi juga secara kreatif menemukan nilai-nilai baru. Kecerdasan ini tidak bergantung pada budaya maupun nilai. Kecerdasan spiritual tidak sekedar mengikuti nilai-nilai yang sudah ada, namun juga menciptakan kemungkinan untuk memiliki nilai-nilai itu sendiri. Pengertian spiritualitas ini, sama sekali tidak berkaitan dengan agama secara institusi (formal).

*Kepemimpinan dan Organisasi* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998). Penelitian EQ dengan instrumen BarOn EQ-i membagi EQ dalam lima skala. Pertama, skala intrapersonal, mencakup penghargaan diri, emosional kesadaran diri, ketegasan, kebebasan, dan aktualisasi diri. Kedua, skala interpersonal, yang berhubungan dengan empati, pertanggungjawaban sosial, dan hubungan interpersonal. Ketiga, skala kemampuan penyesuaian diri, mengandung tes kenyataan, flexibilitas, dan pemecahan masalah. Keempat, skala manajemen stress, meliputi daya tahan stress, dan kontrol impuls (gerak hati). Kelima, skala suasana hati umum, mencakup optimisme, dan kebahagiaan. Lihat, Steven J Stein, dan Howard E. Book, terj. Trinanda Rainy dan Yudhi Murtanto, *Ledakan EQ: 15 Prinsip Dasar Kecerdasan Emosional Meraih Sukses* (Bandung: Penerbit Kaifa, 2002).

[75] SQ tidak harus merujuk pada ajaran atau praktek keagamaan tertentu. Ia adalah kemampuan mengakses makna, nilai, tujuan hidup yang lebih tinggi, dan aspek bawah sadar untuk mendapatkan kehidupan yang lebih kaya dan kreatif. Tinggi-rendahnya SQ tidak dikaitkan dengan taat atau tidaknya seseorang dalam beragama (*religiousity*). Meski banyak orang taat beragama memiliki SQ tinggi, namun tidak berarti setiap orang taat pasti ber-SQ tinggi. Banyak yang aktif beragama, ber-SQ sangat rendah. Sebaliknya banyak humanis, sekuler dan ateis sekalipun, memiliki SQ sangat tinggi. Jadi, memiliki SQ adalah satu hal, sedang ketaatan beragama adalah hal lain. Danah Zohar & Ian Marshall, *Spiritual Intelligence; The Ultimate Intelligence* (London: Bloomsbury Publishing Plc., 2000), 8-10.





Sejalan dengan ini, dalam bahasa Taufiq Pasiak,[76] spiritualitas adalah potensi bawaan manusia yang membuatnya terhubung dengan kekuatan yang lebih besar, sehingga dia merasa ada keterkaitan antara dirinya dan alam semesta, yang secara aplikatif ditunjukkan dalam sejumlah nilai. Spiritualitas itu bersifat universal, bersifat transetnik, transgeografis, transpolitik, transekonomi, dan tidak ada pembatas antara satu manusia dengan manusia lainnya. Karena itu, jika seseorang memiliki nilai-nilai spiritualitas, maka dia tidak melihat orang lain dalam ruangan yang terbatas, misalnya perbedaan agama formal, atau perbedaan suku dan bangsa. Ketiga bentuk kecerdasan yang di atas (IQ, EQ, dan SQ), mempunyai akar-akar neurobiologis dalam otak manusia. Otak menyediakan komponen anatomis untuk aspek rasional (IQ), emosional (EQ), dan spiritual (SQ). Ini artinya secara kodrati, manusia telah disiapkan dengan tiga aspek tersebut.[77] Kecerdasan emosional ada di sistem limbik, alias otak dalam, yang terdiri dari *thalamus, hypothalamus* dan *hippocampus*. Kecerdasan intelektual ada di *korteks serebrum* atau otak besar. Sedangkan kecerdasan spiritual mempunyai dasar neurofisiologis pada osilasi frekuensi gamma 40 Hertz yang bersumber pada integrasi sensasi-sensasi menjadi persepsi obyek-obyek dalam pikiran manusia.[78] Bukti ilmiah SQ diantaranya

[76] Taufik Pasiak, *Tuhan dalam Otak Manusia: Mewujudkan Kesehatan Spiritual Berdasarkan Neurosains* (Bandung: Mizan, 2012), 39.

[77] Taufik Pasiak, *Revolusi IQ, EQ, SQ: Antara Neurosains dan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2002), 20.

[78] Danah Zohar dan Ian Marshall, *SQ, "Spiritual Intelligence: the Ultimate Intelligence"* (London: Bloomsbury, 2000), 10.

penelitian neuropsikolog Michael Persinger,[79] pada awal tahun 1990-an dan tahun 1997 oleh neurology VS Ramachandran dengan tim di Univ. California. Penelitian itu mengenai adanya "Titik Tuhan" (*God Spot*) dalam otak manusia.[80] Pusat spiritual terletak diantara hubungan-hubungan syaraf dalam cuping-cuping temporal otak. Melalui pengamatan terhadap otak dengan topografi emisi positron, area-area saraf itu akan bersinar jika subjek penelitian diarahkan untuk mendiskusikan topik spiritual atau agama. Reaksi yang muncul berbeda-beda sesuai dengan budaya masing-masing.

Adapun yang menjadi penghambat spiritual bagi seseorang adalah tidak mengembangkan beberapa bagian dari dirinya sendiri sama sekali, mengembangkan beberapa bagian, namun tidak proporsional, dan bertentangannya atau buruknya hubungan antara bagian-bagian. Dalam usaha untuk mengatasinya, maka Danah dan Ian memberikan "Enam Jalan Menuju Kecerdasan Spiritual yang Lebih Tinggi" dan "Tujuh Langkah Praktis Mendapatkan SQ Lebih Baik". Enam Jalan tersebut yaitu jalan tugas, jalan pengasuhan, jalan pengetahuan, jalan perubahan pribadi, jalan persaudaraan, dan jalan kepemimpinan yang penuh pengabdian. Sedangkan Tujuh Langkah Menuju Kecerdasan Spiritual Lebih Tinggi adalah menyadari di mana saya sekarang, merasakan dengan kuat bahwa saya ingin berubah, merenungkan apakah pusat saya sendiri dan apakah motivasi saya yang paling dalam, menemukan dan mengatasi rintangan, menggali

[79] Jalaluddin Rakhmat menjelaskan pandangan Persinger; *Michael Persinger, who published articles dealing with religious experience and brain activity in 1980, and later published a book on the neuropsychology of religion belief, indicates that religious experience is caused by short-term electrical abnormalities within temporal lobes. Everybody is able to have an experience of God because the temporal lobe has developed the way it did. Experience of God is merely a biological artifact of the brain. Persingers belongs to the majority of the scientists holding the notion that the brain creates God. Persinger insist that different stimuli in religious settings such as music, waying, and dancing, repetitive odors can trigger temporal lobe seizure, which finally create the presence of the divine.* Lihat, Jalaluddin Rakhmat, "Neurotheology: Brain Based Religious Experience", dalam *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. 1, No. 1, August-November 2011), 75.

[80] *Persinger, Joseph, Albright, having tried to identify where in the brain the "God Spot" is, laid the foundation of neurotheology. To be more specific, they started the first half of neurotheology, reaching a conclution that "the brain creates God"*. Jalaluddin Rakhmat, *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. 1, No. 1, August-November 2011), 77.





banyak kemungkinan untuk melangkah maju, menetapkan hati saya pada sebuah jalan, tetap menyadari bahwa ada banyak jalan.[81]

Lebih jauh dijelaskan bahwa tanda-tanda kecerdasan spiritual seseorang telah berkembang dengan baik adalah kemampuan untuk bersikap fleksibel, memiliki tingkat kesadaran diri yang tinggi, kemampuan untuk menghadapi dan memanfaatkan penderitaan, menghadapi dan melampaui rasa sakit, kualitas hidup yang diilhami oleh visi dan nilai-nilai, keengganan untuk menyebabkan kerugian yang tidak perlu, kecenderungan untuk melihat keterkaitan antara berbagai hal (berpandangan holistik), kecenderungan nyata untuk bertanya "Mengapa?" atau "Bagaimana jika?" untuk mencari jawaban yang mendasar, dan memiliki kemudahan untuk bekerja melawan konvensi, yakni hal-hal yang berlaku secara umum.

Penjelasan mereka mengenai spiritualitas ini, tentu saja dapat digolongkan pada spiritual tanpa agama, karena mereka tidak pernah menghubungkan antara spirit (ruh) dengan hal-hal yang bersifat praktis ritual keagamaan, bahkan mereka tidak pernah membicarakan spiritual ini dalam hubungannya dengan Tuhan. Dengan demikian, spiritual bagi mereka adalah membangkitkan potensi diri pribadi dan terlepas dari hal-hal yang bersifat agama dan ketuhanan. Ringkasnya, mereka menjelaskan spiritual hanya dari sudut nilai, dan kemampuan yang dimiliki oleh seseorang untuk meraih makna kehidupan, tanpa harus bersusah-susah untuk menghubungkannya dengan ibadah dan ketuhanan.

Oleh karena itu, seperti dijelaskan oleh Capt. Wahid Bakhsh Rabbani, dalam buku *Islamic Sufism*.[82] terdapat banyak perbedaan yang jelas antara spiritual non agama (spiritual Barat) dengan spiritual berbasis agama jenis kedua yakni spiritual sufisme yang dibangun oleh para sufi atau *sālik*. Menurut Wahid, spiritualis Barat tidak memiliki iman untuk memulai, tidak memiliki perangkat keyakinan yang dapat

[81] Danah Zohar dan Ian Marshall, terj. Rahmani Astuti, dkk., *SQ, Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual Dalam Berpikir, Integralistik dan Holistik untuk Memaknai Kehidupan* (Bandung: Mizan, 2001), 197.

[82] Capt. Wahid Bakhsh Rabbani, *Islamic Sufism*, terj. Burhan Wirasubrata, *Sufisme Islam* (Jakarta: Sahara Publisher, 2004), 99-100.

membimbingnya dan tidak memiliki tujuan pasti yang mengarahkan langkah-langkahnya. Karyanya lebih bersifat eksperimental. Setelah dibesarkan dalam atmosfir keraguan dan ketidakpercayaan, ia memulai dengan skeptisisme dan dengan jalannya yang berliku-liku melalui rute dan tahapan keraguan, khayalan, eksperimen, keheranan dan kekecewaan yang panjang dan memutar. Ia sering sekali menemukan dirinya terdampar di tengah padang yang belum terjamah. Ia membebani dirinya suatu tugas ganda, yakni menjadi pemimpin sekaligus pengikut dirinya sendiri. Kecenderungan terhadap hal-hal yang bersifat material ini, telah menghalangi langkah-langkah tinggi spiritualnya dan menjadi penghambat bagi kemajuannya pada setiap putaran. Perkembangan kekuatan kehendak, konsentrasi, dan kekuatan-kekuatan spiritual lain, ia gunakan hanya untuk melindungi objek-objek yang tersembunyi atau suatu keberhasilan duniawi yang cemerlang. Setiap informasi berharga yang diperoleh dari sumber-sumber yang lebih tinggi, sengaja ia gunakan untuk tujuan-tujuan bersifat materialistik. Bukannya mengorbankan sesuatu yang rendah untuk yang tinggi, ia malah mengorbankan sesuatu yang tinggi untuk yang rendah dan, sayangnya, ia tidak pernah merasa menyesal. Pada akhirnya kemudian, ia terperangkap dalam kebingungan yang sia-sia. Inilah perbedaan mendasar antara spiritualitas tanpa agama yang umumnya terjadi di Barat dan spiritualitas berbasis agama, khususnya dalam sufisme yang berdasarkan ketuhanan.

Penjelasan Wahid di atas semakin memperjelas posisi spiritual non-agama sekaligus memperkuat asumsi penulis sebelumnya bahwa spiritualitas tanpa agama adalah spiritualitas yang egois dalam arti hanya mementingkan dan berpunca pada diri sendiri. Spiritualitas ateistik dan spiritual humanis adalah spiritualitas yang kering dan tidak memiliki landasan yang cukup. Ia hanya obat sesaat bagi dahaga spiritual yang dirasakan sebagian orang karena kegoncangan jiwa dalam menghadapi berbagai kesulitan. Karena itu, jelas sekali bahwa spiritualitas tanpa agama, bukanlah spiritualitas yang sesungguhnya, melainkan spiritualitas yang kering, kosong dan hampa, karena jauh dari nilai-nilai ketuhanan.





## C. Spiritualitas Berbasis Agama

Spiritualitas, yang merupakan kebutuhan tertinggi manusia, dalam tataran praktisnya, ternyata sudah semakin hilang, baik di Barat maupun di berbagai belahan bumi lainnya, sebagai akibat negatif dari modernisasi. Menurut S.H Nasr,[83] berbagai ekses negatif modernisasi ini, di Barat sudah terlihat sangat jelas. Barat yang nyata-nyata merupakan sumber penyebab krisis, saat ini telah merasakan krisis multi-dimensional. Untuk keluar dari krisis ini, S.H Naṣr menyerukan kepada mereka agar kembali kepada hikmah spiritual agama dan membatasi diri dalam mengejar kesenangan duniawi, mengendalikan (hawa) nafsu, menjadi humanis-rasional dan memperhatikan tetangga mereka, baik manusia maupun bukan manusia yakni lingkungan, binatang dan alam. Karena itu, secara tidak langsung, sebenarnya Nasr menolak spiritualitas tanpa agama, baik ateistik maupun humanistik, dan kemudian menawarkan solusinya yakni spiritualitas dari hikmah spiritual agama.

Pertanyaan berikutnya yang tentu menjadi sangat urgen adalah, mengapa siritualitas tanpa agama menjadi tidak relevan lagi; mengapa spiritualitas agama, dalam hal ini, menjadi sesuatu yang sangat penting; apakah semua agama memiliki hikmah spiritual, seperti yang dimaksudkan oleh Nasr; hikmah spiritual agama seperti apa yang dapat menjawab permasalahan di atas, sehingga krisis multi-dimensional sebagai dampak negatif dari modernisasi yang disebutkan oleh Nasr, dapat ditanggulangi.

Menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut di atas, maka pada bagian tulisan ini akan dijelaskan tentang spiritualitas agama (*religious spirituality / religious spiritualness*) atau spiritualitas berbasis agama.

[83] S. Hossein Nasr adalah seorang pemikir Islam kelahiran Iran, tahun 1933. Nasr dapat disebut sebagai sosok cendikiawan Muslim yang dibesarkan dalam dua tradisi: Islam "tradisional" dan Barat "modern". Walaupun belajar cukup lama di Barat, namun justru Nasr kemudian menjadi salah seorang pengkritik Barat yang sangat vokal. Ia menulis beberapa karya yang merupakan ekspresi kritiknya terhadap Barat Modern, seperti karyanya yang berjudul *Islam and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man, Islam and the Plight of Modern Man, Traditional Islam in the Modern World,* dan lain-lain. Melalui karya-karyanya itu, ia mencoba menghadirkan Islam sebagaimana yang disajikan para ulama' dan sufi.

Spiritualitas jenis ini, dibagi menjadi dua bagian, yakni spiritualitas non-Islam dan spiritualitas Islam. Adapun spiritualitas non Islam, karena beberapa pertimbangan tertentu tidak dapat dibicarakan di sini, sedangkan spiritualitas Islam akan dibagi lagi menjadi tiga bagian, yakni spiritual pragmatis, gnostik, dan ekperiensial, merujuk pada "teori religiositas" Abdol Karim Soroush.[84]

Spiritualitas Islam yakni spiritual berbasis agama Islam, adalah spiritual yang berhubungan dengan kualitas mental yakni kesadaran (*consciousness*, *awareness*), perasaan, moralitas, dan nilai-nilai luhur lainnya yang bersumber dari ajaran agama. Spiritualitas ini bersifat Ilahiah (ketuhanan), lantaran berasal dari Tuhan, dan bukan sekedar humanistik (bersifat kemanusiaan). Menurut Nasr,[85] setiap orang yang menghayati Tuhan atau Ruh Suci sebagai sesuatu yang vital, menentukan norma atau nilai hidupnya dapat disebut sebagai spiritual. Spirit ini akan melahirkan kesadaran spiritual ketika ia difungsikan dengan baik. Dalam *religious spirituality*, istilah spiritualitas digunakan untuk menunjukkan kualitas keyakinan (keimanan) seseorang dalam memahami agama dan Tuhannya. Dunia spiritualitas ini, esensinya berkaitan erat dengan sesuatu yang berkonotasi keruhanian (*rūhīyah*) atau kebatinan (*baṭinīah*), sebagai lawan dari sesuatu yang kasat mata (*ẓahirīyah*). Alqurān membicarakan tentang hal ini dalam ayat-ayat yang membicarakan tentang ruh.[86]

Spiritualitas Islam ini, meminjam teori Abdol Karim Soroush, terbagi pada tiga jenis atau tiga strata yakni pragmatis, gnostik, dan ekperiensial.[87] Masing-masing jenis ini, memiliki karakteristik sendiri, yang membedakannya antara satu jenis dengan yang lain. Spiritual pragmatis berupa fisik dan praktis, yang didasarkan pada rasionalitas instrumental. Spiritualitas gnostik berupa mental dan reflektif, yang berdasarkan pada rasionalitas teoritis. Sedangkan jenis ketiga yakni spiritual ekperiensial mencari bukti dan manifestasi. Jika spiritual kedua berkaitan dengan pendengaran, maka spiritual ketiga berkaitan dengan penyaksian. Karena itu, spiritual pertama diidentifikasi dengan dogmatismenya, spiritual jenis kedua ditandai dengan pengertian keheranan rasional, sedangkan spiritual ketiga ditandai dengan keyakinan dan kepastian. Teori Soroush ini penulis kutip sebagai bagian penting karena pendekatan yang dilakukannya adalah religiositas yang memiliki keterkaitan dengan spiritualitas.

Pertama, spiritual pragmatis merupakan jenis spiritual yang pandangannya atau tujuan tindakan akhir dan hasilnya adalah kepentingan puncak. Spiritual jenis ini lebih bersifat keduniaan, kausal, turun temurun, deterministik (tidak muncul dari pilihan dan kehendak bebas), emosional, dogmatis, ritualistik, ideologis, terikat identitas, eksternal, kolektif, legalistik-yuristik, imitatif, patuh, tradisional dan habitual. Dalam jenis ini, spiritual pragmatis dapat diukur melalui beberapa hal seperti intensitas perbuatan, ritual massa, dan pembangkitkan emosional. Intensitas perbuatan dapat dilihat dengan keaktifan bahkan kekerapan seseorang dalam melakukan suatu ibadah tertentu, seperti melaksanakan haji dan umroh berulang-kali, berziarah ke makam-makam, salat (*tahajud*, *ḍuha*, *tasbīh*) sesering mungkin, atau sebanyak-banyaknya dalam ukuran tertentu. Adapun ritual massa akan terlihat cukup jelas seperti pada peringatan hari-hari besar Islam (peristiwa *hijrah*, *'ashūrā*, *maulid*, *isrā'-mikrāj*), *tarāwīh*, salat berjamaah,

---

[84] Abdol Karim Soroush, "*The Types of Religiosity*", terj. Diani Mustikati, "Jenis-Jenis Religiositas", Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam (Vol. 2. No. 4. 2001), 91-102.

[85] *It will be approperiate to say that anyone who reflect God or the Holy Spirit as the vital, determining norm or principles of his or her life could validly be called 'spiritual'.* Lihat S.H. Nasr, *Islamic Spirituality* (New York: Crossroad, 1991).

[86] Ruh yang disebutkan dalam Alquran sebanyak 21 kali, dapat berarti *amīn al-wahī* (Qs. al-Shu'arā [36] 193 dan Qs. al-Nahl [16] 102), rahasia Tuhan yang menjadikan tubuh manusia hidup (Qs. al-Hijr [15] 29, juga termasuk rahasia Tuhan yang tidak seorangpun mengetahui hakikatnya (al-Taḥrīm [66] 12). Ruh adalah urusan Allah dan hakikatnya hanya Dia sendiri yang mengetahuinya (Qs. al-Isrā' 17] 85).

[87] Teori Soroush ini, tampaknya memiliki perbedaan dengan teori Gelneer tentang "Islam rendah" dan "Islam tinggi". Ia menulis teori ini dengan latar belakang umat Islam Afrika Utara dan wilayah Timur Tengah. Menurut Gellner, "Islam rendah", memandang agama dan prakteknya sebagai sebuah pelarian dari kesengsaraan dan penghindaraan sementara dari persoalan kehidupan yang mendera. Ini merupakan sub budaya umat yang tinggal di luar lingkungan kota, yang masih terkurung dalam ikatan komunal seperti suku-suku atau semi suku. Kalau "Islam rendah" mencari pelarian, maka "Islam Tinggi" mencari peneguhan (*confirmation*) atas keberadaan mereka yang mapan dan gaya hidup mereka yang nikmat sebagai pedagang dan borjuis kota. Hal ini tercermin dari visi mereka yang memandang agama secara skripturalis, taat aturan, puritan, harfiah, egaliter, dingin dan antiekstase. Lihat selengkapnya, Aswab Mahasin, *Masyarakat Madani dan Lawan-Lawannya: Sebuah* Mukaddimah, dalam Gellner, *Conditions Liberty, Civil Society and Its Rivals*", terj. Ilyas Hasan, *Membangun Masyarakat Sipil: Prasyarat Menuju Kebebasan* (Bandung: Mizan, 1995), ix-xvii.

peringatan duka-cita (*tahlilan-yasinan* 3, 7, 40, 100 dan 1000 hari), pembacaan ayat suci Alqurān (dalam bentuk *haflah*, *musābaqah*, atau *tadarusan*), zikir dan *salawatan*, mendengarkan ceramah atau pengajian di majelis-majelis keilmuan (majelis taklim atau masjid). Sedangkan membangkitkan emosional dapat dilihat pada orang-orang yang bersedia mati untuk '*jihad*', setelah diberikan doktrin tertentu, juga pada tangisan dan jeritan dalam kegiatan zikir berjamaah, *muḥāsabah* atau ziarah dan peringatan pada makam tertentu.

Corak jenis spiritual ini adalah turun temurun dan hampir tidak berdasarkan pada penalaran, karena ia dibangun di atas emosi dan penggugahan, dibandingkan dengan usaha dan penemuan rasional, serta lebih mementingkan perbuatan dari pemikiran dan refleksi. Mereka mendasarkannya pada ketaatan (loyalitas) dengan kelompok atau pimpinan, membela kebiasaan dan tradisi secara dogmatis, membangun semangat keagamaan dan penegakan ritus-ritus, serta melihat manusia lain yang cenderung untuk memunculkan berbagai persoalan, sebagai *bejat* dan *ahli bid'ah*. Dengan cara ini, agama menjadi identitas formal sehingga mereka akan mempertahankan identitas itu, sebagaimana mereka membela tanah air, harta kekayaan atau nyawa. Dengan kata lain, mereka ingin merasakan seperti seseorang dan membedakan diri mereka sendiri dengan yang lainnya, bukan karena mereka ingin sampai pada kebenaran yang sama.

Dalam corak spiritual pragmatis, mereka, para penganutnya, adalah para hamba, sedangkan Allah adalah majikan dan sultan, bukan sebagai Tuhan Yang Mahabijaksana atau pun Kekasih. Begitu juga, dalam pandangan mereka, Nabi saw., merupakan pemimpin berjubah, yang mengeluarkan perintah mengenai apa yang boleh dan sebaliknya, tidak boleh, menyampaikan kabar gembira atau tanda-tanda tidak menyenangkan (bukannya sebagai seorang manusia yang penuh wawasan pengetahuan dengan pengalaman yang matang ataupun pemikir yang arif dan cerdas). Sejalan dengan hal ini, dosa dalam pandangan mereka, merupakan pelanggaran hukum dan ketidakpatuhan terhadap perintah-perintah Allah, bukannya sebagai ketegangan yang terjadi dalam hati. Sebaliknya, ketaatan adalah bagian dari urusan yang ditujukan untuk penambahan pahala atau





ganjaran (dan pahala sinonim dengan memperoleh tujuan atau mencapai tujuan yang diharapkan), bukannya suatu hal yang dapat menyebabkan keluasan hati (*qalb*), atau sebuah partisipasi dalam pengalaman spiritual. Ketaatan yang mereka maksudkan adalah ketaatan cerdas dari seorang pekerja kepada majikan, bukan ketaatan seorang pengikut setia kepada pemimpin, atau seorang pecinta kepada Kekasih. Lebih dari itu, tidak ada unsur mengejutkan atau rahasia atau dunia batin dalam corak spiritual ini.

Spiritual jenis kedua adalah spiritual gnostik, yang didasarkan pada investigasi, refleksi, pilihan dan kehendak bebas, keluarbiasaan, teologis, informal, individualistik, kritis, perubahan dan tidak imitatif. Ketika memasuki wilayah gnostisisme, dogma digantikan dengan keraguan dan keheranan, karena penggunaan rasionalitas dan logika yang tinggi di kalangan mereka. Dengan kata lain, yang berkembang adalah jalur kritisisme dalam beragama. Karena itu mereka memiliki konsep agama sendiri, yakni pemahaman tentang Tuhan, Nabi, wahyu, kebahagiaan, kesengsaraan, dosa dan ketaatan, yang merupakan hasil refleksi mereka yang ditundukkan pada pertanyaan dan revisi terus menerus. Akibatnya spiritualitas jenis ini tidak stabil dan selalu dalam keadaan fluktuatif.

Tidak ada tempat bagi 'ulama' dalam jenis spiritualitas ini karena ia tidak didirikan pada mitos dan ritual serta tidak mempunyai tempat bagi peniruan. Ia berada pada istilah-istilah yang baik dengan pluralisme agama, karena spiritualitas individual dan individualisme religius sinonim dengan dengan pluralitas konsepsi-konsepsi dan interpretasi-interpretasi. Ia tidak dapat diubah menjadi ideologi karena ia tidak mempunyai waktu bagi dogmatisme dan interpretasi resmi. Pada dasarnya ia cenderung pada kebenaran, bukan pada gerakan atau suatu identitas tertentu. Para teolog dan mufassir adalah dua wakil utama dari kategori spiritualitas ini.

Spiritual ekperiensial adalah spiritual jenis ketiga dari spiritual Islam, berupa kegairahan, penyingkapan, kepastian, ideal, cenderung untuk damai, ekstatik, intim, visual, suci mistis dan misterius. Dalam hal deterministik, ia sama seperti spiritual pragmatis, sementara dalam hal

individualistik, ia sama dengan spiritual gnostik. Dalam jenis spiritual ketiga ini, Tuhan adalah Sang Kekasih yang murah hati dan menawan, sementara Nabi adalah sebuah model pengalaman spiritual yang sukses. Mengikuti Nabi berarti menyebarluaskan gairahnya, memperluas dan mengulangi pengalamannya, yang terlukis dalam medan magnetis dari kepribadiannya. Sejalan dengan ini, dosa adalah sesuatu yang melumpuri, mengotori, melemahkan, menggoncangkan atau bahkan menghancurkan jalinan ketaatan, kekuatan merasakan, menemukan dan keadaan menyatu. Ibadah adalah sekumpulan tindakan atau perbuatan yang menyalakan ekstase. Surga adalah pengalaman persatuan dan neraka adalah kepahitan perpisahan.

Dalam spiritual jenis ini, segala sesuatu menjadi lebih atau bahkan sangat pribadi: agamaku, pengalamanku, kekasihku, atau moralitasku. Dan moralitas jenis ini adalah moralitas cinta, yang dibangun dengan pengenalan (*ma'rifah*). Buah cintanya adalah persatuan dan kebahagiaan, dan etiket cintanya adalah kerahasiaan. Misteri keagungan dari kebenaran memasuki wujud orang-orang beriman eksperiensial, laksana tamu agung yang memberinya keterkejutan dan rahasia. Karena itu, meski pun ia memberikan penampakan percampuran dengan orang-orang lain di sekitarnya, di dalamnya, ia dipikat oleh pengalamannya sendiri. Kendati pun kelihatannya ia menggunakan bahasa yang sama dengan yang digunakan oleh orang lain, ia memiliki sejumlah makna dan pengertian yang berbeda dalam kata-kata tersebut. Dalam tulisan ini, spiritual jenis ketiga inilah yang dimaksud, bukan yang pragmatis atau gnostik. Dengan demikin, spiritual yang benar dan *ṣaḥīh* dalam spiritual Islam adalah spiritual ekperiensial.

Spiritual Islam ekperiensial adalah prinsip tauhid yang tidak dapat tergantikan dengan apa pun. Karena itu, tingkat pencapaian spiritual ini tidak lain adalah tingkat kesadaran seseorang akan tauhid berdasarkan prinsip *waḥdat al-wujūd*. Prinsip tauhid ini terdapat dalam inti pesan Islam dan menentukan spiritual Islam dalam seluruh dimensi ajaran, dalam berbagai bentuk yang beragam. Menurut S.H Nasr, esensi spiritual Islam adalah realisasi dari tauhid (keesaan) itu sendiri, sebagaimana yang terungkap dalam ayat-ayat Alqurān, berdasarkan





teladan kenabian dan dengan bantuan Nabi. Memahami tauhid ini, tentu saja tidak mungkin hanya dengan percaya pada pikiran. Seluruh kandungan dan inti tauhid hanya dapat diselami dengan baik melalui kekuatan hati atau penglihatan ruhani.[88] Tujuan dari spiritual ini adalah memperoleh sifat-sifat Ilahi (*takhalluq bi akhlāq Allāh*) dengan jalan meraih berbagai kebaikan yang dimiliki dalam kadar sempurna oleh Nabi, dengan bantuan metode-metode, wahyu Alqurān serta anugerah yang datang dariNya.[89] *Takhalluq bi akhlāq Allāh* tidak berarti bahwa manusia meniru secara aktif nama-nama dan sifat-sifat Allah karena tugas itu di luar kemampuannya, dan lagi pula meniru secara aktif nama-nama dan sifat-sifat Allah sama dengan menyaingi Allah, yang menimbulkan keangkuhan dan kesombongan luar biasa. "Berakhlak dengan akhlak Allah" berarti menafikan sifat-sifat kita sendiri dan menegaskan sifat-sifat Allah, yang telah ada pada kita meskipun dalam bentuk potensial. Sesuai dengan doktrin *waḥdat al-wujūd*, "berakhlak dengan akhlak Allah" berarti pula menafikan wujud diri kita dan menegaskan wujud Allah karena kita dan segala sesuatu selain Allah tidak mempunyai wujud kecuali dalam arti kiasan (*majāzī*); satu-satunya wujud, atau lebih tepatnya wujud hakiki, adalah Allah. "Berakhlak dengan akhlak Allah" sekeligus mengukuhkan pandangan bahwa "tidak sesuatu pun dalam wujud kecuali Allah, nama-nama (*asmā'*)Nya, berikut perbuatan-perbuatanNya".[90] Ketika manusia menafikan wujud dirinya, ia kembali kepada sifat aslinya, yaitu "ketiadaan" (*'adam*), tetapi pada saat yang sama ia berada dalam keadaan yang disebut "ketenteraman abadi" (*rāḥat al-abad*).[91]

Spiritual Islam ekperiensial merupakan suatu sikap yang

---

[88] Abdul Hadi W. M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina, 2001), 53.

[89] S.H. Nasr, *Islamic Spirituality* (New York: Crossroad, 1991). Lihat juga Asfa Davy Bya, "Spiritualisme Islam: Antara Mistisisme Dan Klenik", dalam *http://www.spiritualsharing.net* (Diunduh, Jum'at, 07 Agustus 2009).

[90] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz V, 99.

[91] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz V, 70. Dikutip dari, Kautsar Azhari Noer, *Tempat al-Qur'an dalam Tasawuf Ibn 'Arabī* (Makalah pada Seminar Filsafat dan Tasawuf dengan tema "Mazhab Pemikiran Ibn 'Arabi and Mulla Sadra," Pelaksana The Islamic College, Universitas Paramadina, dan UIN Sunan Gunung Djati, Al-Mustafa International University (Qom, Iran), Sabtu, 16 Januari 2010, Auditorium Syahida Inn, UIN Syarif Hidayatullah (Jakarta).

merefleksikan Tuhan sebagai sesuatu yang paling penting dalam kehidupan serta menentukan norma dan prinsip hidup itu sendiri. Prinsip ini menjadikan Tuhan sebagai model pokok dari segala bentuk ekspresi kemakhlukan manusia, dalam bentuk penghambaan diri kepadaNya. Dengan demikian, segala bentuk tata kehidupan dalam Islam mempunyai nilai spiritual yakni didasarkan pada perasaan takut disertai rasa pengharapan (*al-khauf wa al-rajā'*),[92] kepatuhan tanpa *reserve* (*al-ṭa'ah*), dan cinta (*al-ḥub*) kepada Tuhan.[93] Sehingga semua tindakan manusia yang merupakan bagian dari aktifitas kehidupannya, timbul dari kesadaran *rūhīyah*nya sebagai makhluk teomorfis, yang memiliki keterkaitan dan keterhubungan dengan Tuhan. Spiritualitas Islam ekperiensial tidak dapat dipisahkan dari wahyu Tuhan yang hadir dalam bentuk ibadah ritual, baik ibadah lahir maupun ibadah batin.[94] Oleh karena itu, spiritual Islam jenis ini telah memberikan sumbangan yang sangat besar dalam meningkatkan kesalehan dan pengetahuan keislaman.

Spiritualitas Islam ekperiensial inilah yang merupakan nama lain dari jalan sufisme,[95] atau yang lazim disebut sebagai mistisisme

[92] *Al-khauf* adalah perasaan takut pada Allah karena kurang sempurna ibadah, hingga selalu memperbaiki diri, meningkatkan amal, tidak menyimpang dari kehendakNya. *Khauf* timbul karena pengenalan dan cinta kepada Allah yang mendalam sehingga khawatir kalau yang dicinta melupakannya dan takut pada siksaNya. *Khā'if* takut jika dirinya tidak diperhatikan Allah melebihi takutnya kepada musuhnya. (Abū Bakar Muḥammad al-Kalābadhī, *al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* (Kairo: al-Kulliyāt al-Azharīyah, 1969), 116. *Al-rajā'* adalah optimis memperoleh serta berharap karunia nikmat Allah dan diterima amalnya. Qomar Kailānī, *Fī al-Taṣawwuf al-Islām* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1969), 64.

[93] Menurut Abū Naṣr al-Sarrāj *al-ḥub* memiliki tiga tingkatan, *mahabah 'awam*, *mahabah ṣiddīqīn*, dan *mahabah 'ārifīn*. Selengkapnya lihat dalam, Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisime dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), Cet. IX, 70-71.

[94] Bagi al-Randī (w. 792 H/1399), kaum Muslim terbagi dua; umat Islam yang orientasi ibadahnya pada ketentuan hukum luar (*al-aḥkām al-ẓawāhir*), dan yang lebih menekankan pada ketentuan dalam (*al-aḥkām al-ḍamā'ir*). Ibn 'Abbād al-Randī, *Sharh al-Ḥikām* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.t.), Juz I, 11.

[95] Sufisme muncul abad ke-I H, sebagai bentuk ketidakpuasan pada praktek yang menyimpang di masyarakat, terutama yang dilakukan penguasa saat itu, serta kepedulian terhadap otentisitas dan originalitas doktrin Islam. Karena itu, sufi awal dikenal sebagai representasi kalangan moralis yang menjunjung tinggi watak hidup mulia, yang tidak mencerminkan keangkuhan penguasa dan kesombongan para penganut kehidupan hedonis. Sufisme muncul seiring kebangkitan pembaruan yang semakin menguat di kalangan Muslim puritan, yang bersemangat mengembalikan pesan otentik dan suci dari wahyu kenabian. Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis*, terj. Ade





Islam.[96] Sufisme bukan hanya merupakan penyeimbang bagi ancaman agama yang terlalu bersifat legalistik, tetapi juga mampu mempertahankan Islam, bahkan dalam kondisi yang buruk seperti yang terjadi di negara-negara Asia Tengah pada masa kekuasaan Uni Soviet dan di Albania yang komunis.[97] Sufisme merupakan cabang keilmuan dalam Islam yang menggambarkan pengembaraan spiritual seorang hamba menuju Tuhan. Dalam pengembaraan tersebut, para pengamal tasawuf melakukan *riyāḍah* dan *tazkiyah al-nafs*, latihan-latihan spiritual dan penyucian jiwa, sebab *al-haḍrah al-ilāhī* yang sakral hanya bisa didekati dengan hati yang suci pula. Dengan demikian praktek sufisme lebih memberikan penekanan pada aspek esoterik ketimbang eksoterik, lebih menekankan penafsiran batini ketimbang penafsiran lahiriah, dan lebih menekankan aspek ruhani, daripada pada aspek jasmani. Namun demikian, hal ini tidak berarti bahwa sufisme telah mengabaikan atau meninggalkan begitu saja faktor jasmani, melainkan tetap mengikutsertakannya dalam aktifitas ibadah ritual. Karena itu, sufisme pada dasarnya adalah spiritual Islam yang berjalan sesuai dan seiring

Alimah, *Sufi dan Anti Sufi* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), xi. Namun sejak abad 8.H, sufisme mengalami kemunduran. Tokohnya cenderung memberi komentar dan ikhtisar terhadap karya sebelumnya, dan lebih perhatian pada bentuk ritus dan formalisme. Walaupun pengikutnya banyak, tetapi tidak muncul pribadi yang mencapai ruhaniah terhormat seperti sufi angkatan pertama. Abū al-Wafā' al-Ghanīmī al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*, 16-20. Lihat pula Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 36-46.

[96] Mistisisme Islam adalah tasawuf, dimensi batin (*esoterik*) Islam, sementara *sharīah* adalah dimensi lahirnya (*eksoterik*). Tasawuf tidak bisa dipraktekkan tanpa *sharīah*. Mempraktekkan tasawuf tanpa *sharīah*, bagaikan menanam pohon di angkasa raya. Hubungan integral dan dinamis inilah yang membedakan mistisisme Islam dengan mistisisme di luar Islam. Dengan menjalankan *sharīah*, *ṭarīqah* bisa ditelusuri, dan *ḥaqīqah* bisa dicapai. Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought* (London: Allen and Unwin Ltd., 1981), 193.

[97] Menurut Murad W. Hofmann, sufisme mempunyai peranan cukup penting. Naqshabandi (mempunyai 450 rumah darwish di Istambul pada 1920-an), masih tetap hidup sebagaimana *ṭuruq* lain yang lebih muda. Tarekat Ahmadiyah (berpusat di Fez, Marokko, didirikan Ahmad Tijani awal abad 19), sukses menyebarkan Islam di Afrika Barat dan menjadi kekuatan politik, ekonomi, dan sosial terbesar di Senegal, bersama tarekat Muridiyah. Banyak tokoh Barat menemukan jalan ke dunia Islam melalui sufisme seperti Rene Guenon (Shaikh Abdul Wahid Yahya dari persaudaraan Shadhiliyah, 1886-1951), Martin Lings (Abu Bakar Sirāj al-Dīn) yang muslim dari Shaikh al-'Alawī (Aljazair), serta Charles dan Andre Gillis. Lihat Asfa Davy Bya, "Spiritualisme Islam: Antara Mistisisme Dan Klenik", dalam *http://www.spiritualsharing.net* (Di unduh, Jum'at, 07 Agustus 2009)

dengan *sharīah* tanpa mereduksi hukum-hukumnya.[98] Sufisme justru memperjelas, mencerahkan jalan menuju *al-iḥsān*,[99] yang merupakan puncak dari prestasi amaliah dan komunikasi antara seorang hamba dan Tuhannya, yang selanjutnya mengambil bentuk rasa dekat (*qurb*) dengan Tuhan. Hubungan kedekatan tersebut dipahami sebagai pengalaman spiritual *dhawqīyah* manusia dengan Tuhan, yang selanjutnya melahirkan kesadaran spiritual bahwa segala sesuatu adalah kepunyaanNya dan segala sesuatu yang ada di dunia ini tidak ada artinya di hadapan *Dhat* Yang Absolut dan Tak Terbatas.

Sufisme merupakan praktik spiritual dalam tradisi Islam yang memandang ruh sebagai puncak dari segala realitas diri, sedangkan fisik jasmani hanya merupakan kendaraannya. Karena itu jalan spiritual berbasis sufisme ini lebih banyak menekankan pada aspek ruhani, bersifat personal dan berangkat dari pengalaman yang juga bersifat personal. Dalam jalan ini setiap *sālik* akan melewati tangga, tahapan, level (*maqāmāt*) dan kondisi (*aḥwāl*) di bawah bimbingan seorang

[98] Menurut Hossain, praktek amalan dalam Islam adalah solusi dari berbagai persoalan kehidupan yang terjadi saat ini. Ia menjelaskan; *The practices of Islam suggested as solutions to the growing consumerism and ecological disasters that occur every now and then. In this point of view, "Islam is meant to discourage people from playing a double role of both destruction first, and then concern about healing the natural and social world, as they have been throughout the history".* See, Marinova, D., Hossain, A. Hossain Rhaman, P. "Islam on Sustainability", Paper submitted to *the International Journal of Environmental, Cultural, Economic and Social Sustainability*, Vol. 4. (2008). (Di unduh, 26 Februari 2015).

[99] Dalam hal ini, *ihsān* mempunyai dua keadaan. Pertama, kondisi yang tertinggi yakni pada saat seseorang sedang didominasi oleh *mushāhadah al-Ḥaq* (menyaksikan Allah) dengan mata batinnya, sehingga seolah-olah ia melihatNya melalui kedua matanya. Hal ini merupakan makna dari hadis *ka-annaka tarāhu* (seakan-akan kamu melihatNya). Kedua, kesadaran tinggi seseorang atas eksistensi Allah yang senantiasa melihat setiap perbuatan yang dilakukannya. Kesadaran ini disebut juga dengan *murāqabah* (kesadaran diri yang selalu berhadapan dengan Allah dalam keadaan diawasiNya, memandang Allah dengan mata hatinya, sekaligus menyadari bahwa Allah juga selalu memandang kepadanya dengan penuh perhatian). Inilah yang dimaksud dengan *matan* hadis *fainnahū yarāka* (sesungguhnya Dia melihat kamu). Kedua hal inilah yang melahirkan *ma'rifah* kepada Allah. Lihat, Abū Bakar Muḥammad al-Kalābadhī, *al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* (Kairo: al-Kullīyah al-Azharīyah, 1969), 58-61 dan 128. Sedangkan *ma'rifah*, hanya dapat dicapai dengan *qalb* yang bersih, sedangkan perangkat sensorik manusia lainnya terbatas sifatnya sehingga tidak akan mampu menangkap *nūr* Ilahi. Al-Ghazālī mengibaratkan Tuhan bagaikan surya dengan kekuatan cahaya yang terang benderang, sementara alat panca indera manusia laksana kelelawar yang tidak mampu melihat cahaya matahari. Menurutnya, *qalb* itu laksana cermin (*mir'ah*), semakin sering dibersihkan akan semakin kuat kemampuannya memperoleh *ma'rifah*. Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, 256.





*murshid*. *Sālik* diajarkan untuk berlatih membuka mata hatinya (*'ain al-qalb*) untuk mencapai tingkatan *fanā'* sehingga tidak ada lagi ego di dalam diri.[100] Kondisi ini terkadang disebut dengan istilah *mukāshafah* (penyingkapan), *tawajjuh* (menghadapkan diri kepada Allah) atau *ḥuḍūr*. Dalam konteks ini, sufisme tidak menggunakan alat ukur rasionalitas, tetapi menggunakan *'aīn al-qalb* (mata batin). Dalam bahasa Suhrawardi,[101] yang pertama disebut *baḥthī* (diskursif), sedangkan yang kedua disebut *dhawqī* yaitu rasa (*ekperiensial*).[102]

Pada perkembangan selanjutnya, sufisme ini kemudian terbagi pada dua yakni sufisme (tasawuf) sunni dan sufisme filosofis. Sufisme sunni adalah sufisme yang memagari dirinya dengan Alquran dan Sunnah serta bertujuan asketisme, kehidupan sederhana, penyucian jiwa,[103] dan pembinaan moral. Kondisi dan tingkatan ruhaniah para

[100] *Al-fanā an tafnā al-khiṣāl al-madhmūmah 'an al-rajul. Wa al-baqā' an tuthabbit al-khiṣāl al-maḥmūdah fī al-rajul. Fa al-sālikūn yatafāwatūn fī al-fanā' wa al-baqā'... wa man faniya 'an akhlāqih al-dhamīmah ka al-hasad wa al-kibr wa al-bughd wa ghair dhālik, baqiya fī al-futuwwah wa al-ṣidq*. Lihat, Su'ād al-Hakīm, *al-Mu'jam al-Ṣūfī al-Ḥikmah fī Ḥudūd al-Kalimah* (Beirut: Dandarah, 1981), 202.

[101] *Like Ibn Sina, al-Suhrawardi speaks about two kinds of true knowledge: immediate intuitive knowledge and logical knowledge. The first he also calls "truthful witnessing" (mushāhada haqqiya), and the second "research" (bahth).* Lihat, Andrey Smirnov, "Truth and Islamic Thought", dalam http://www. muslimphilosophy.com/ip/truth. html (Di unduh, 26 Februari 2015).

[102] Menurut Bergson, ada dua metode ilmu yaitu analisa dan intuisi. Analisa adalah aktifitas intelektual yang mengenali objek dengan observasi bergerak mengitari objek atau dengan memisahkan bagian-bagian konstituen objek kajiannya. Analisa bekerja dengan simbol-simbol yang mana simbol-simbol tersebut selalu berupa generalisasi abstrak yang melenyapkan keunikan individu. Kelemahan lain dari analisa adalah kita memposisikan objek sebagai benda mati. Secara ironis, aktifitas rasio analisis justru menghancurkan esensi objek yang merupakan sesuatu yang dinamis, berjuang, meretas dan hidup. Analisa menghentikan gerak berkelanjutan (*duration*) dari objek dengan memilah-milahnya menjadi beberapa bagian yang independen-statis yang sesungguhnya merupakan realitas yang berkesatuan, organis dan dinamis. Intuisi, di pihak lain, merupakan semacam rasio simpati yang mana subjek peneliti menempatkan dirinya dalam objeknya untuk menemukan apa yang unik di dalamnya dan oleh karenanya tidak dapat diekspresikan. Suhermanto Ja'far, "Citra Manusia dari Filsafat Psikologi ke Filsafat Antropologi: Refleksi tentang Manusia dalam Perspektif Mohammad Iqbal", dalam *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. I, No 2, August-December 2011), 240.

[103] Imran bin Adam, menekankan bahwa tasawuf berasal dari kesucian jiwa (*safa*). Orang yang mencarinya, memerlukan Shaykh sebagai "dokter ruhani," yang membimbingnya dalam perjalanan pencerahan. *Tasawwuf is coming from purification, as it is stated in Quran: "He indeed shall be successful who (Safa) purifies himself" (Quran, 87: 14). According to Shaykh Imran ibn Adam, the person who needs purification in heart needs a "spiritual doctor," just as one would seek a medical doctor to*

sufinya selalu dikaitkan dengan kedua hal utama ini. Sufisme ini terkadang disebut dengan tasawuf akhlaki (*al-taṣawwuf al-akhlāqī*) yang diwakili para sufi, seperti al-Ghazālī (w.505 H),[104] dan para pemimpin tarikat yang mengikuti jejaknya. Dan diantara mereka ada Sayyid Aḥmad Rifā'ī (w.570 H) dengan tarikat Rifā'iyahnya, serta Sayyid 'Abd al-Qādir al-Jailānī (w.651 H) dengan tarikat Qādiriyahnya. Pada abad ketujuh Hijriyah muncul pula tokoh-tokoh sufi lainnya yang menempuh jalan yang sama. Di antara mereka yang paling terkenal adalah Abū al-Hasan al-Shādhilī (w. 656 H) dan muridnya, Abū al-'Abbās al-Mursī (w. 686 H) serta Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī (w. 709 H).[105]

Sementara itu, sufisme/tasawuf filosofis adalah tasawuf yang ajarannya memadukan antara visi mistis dan visi rasional, serta menggunakan terminologi filosofis dalam pengungkapannya. Sufisme filosofis ini, sebagian besar bersumber dari ajaran filsafat yang telah memberikan pengaruh pada para tokohnya. Di antara mereka adalah Suhrawardī al-Maqtūl (w. 549 H) penulis kitab *Hikmah al-Ishrāq*, Muhyī al-Dīn Ibn al-'Arabī (w. 638 H), 'Umar ibn al-Farīd (w. 632 H) dan 'Abd al-Haqq ibn Sab'īn al-Mursī (w. 669 H).[106] Sekalipun dalam fase-fase perkembangan tertentu, sufisme jenis ini telah terpengaruh pada teori-

*find a cure for illness or disease. Shayks are like spiritual doctors who guide the mureed (seeker) in his/her Sufi journey of enlightenment. This is a challenging path that would require a guide in order to finish it properly (Ibn Adam). Citing the words of a seeker: "When I began this journey (reformation of the hearts) I felt as if I was in the darkest of tunnels, but with the guidance of my beloved Shaykh (spiritual teacher) the tunnel of darkness eventually came to an end and I was brought into the light*". Shaykh Imran Ibn Adam, "Tasawwuf and Tazkiyah", www.khanqah.co.uk/publications/tasawwuf.pdf (Di unduh, 26 Februari 2015).

[104] Al-Ghazālī membangun kembali Islam ortodoks, yang membuat tasawuf bagian integralnya, sekaligus seorang pembaru besar tasawuf, yang memurnikan tasawuf dari unsur tak-islami dan menempatkannya untuk melayani Islam ortodoks. Melalui pengaruhnya, tasawuf menerima pengakuan ijmak, konsensus Islam. Lihat Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 140.

[105] Untuk mengetahui lebih lanjut tentang perkembangan tasawuf dalam bentuk tarekat lihat, Sri Mulyati (et. al), *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Prenada Media, 2004).

[106] Tasawuf filosofis adalah tipe tasawuf yang memasukkan ke dalam ajarannya unsur filosofis dari luar Islam (Yunani, Persia, India, dan Kristen); dan mengungkapkan ajarannya dengan istilah filosofis dan simbol-simbol khusus yang sulit dipahami oleh orang awam. Lihat Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial Kearifan Kritis Kaum Sufi*, 188-189.





teori filsafat dan mempergunakan terminologi serta corak filsafat, namun dari segi pertumbuhan pertamanya, ia tetap bercorak Islam.[107]

Meskipun demikian, kedua jenis pembagian ini ternyata tidak disepakati para ahli. Paling tidak ada dua alasan umum yang melatarbelakanginya. Pertama, jika dikatakan bahwa sufisme sunni adalah sufisme yang memagari dirinya dengan Alqurān dan Sunnah, apakah sufisme filosofis tidak berdasarkan pada Alqurān dan Sunnah? Apakah tokoh seperti Suhrawardi, Ibn al-'Arabī dan Ibn al-Farīd, mengajarkan sufisme yang bertentangan dengan ajaran keduanya?[108] Apakah tasawuf yang mereka kembangkan tidak bertujuan asketisme, kehidupan sederhana, penyucian jiwa, dan pembinaan moral? Kedua, jika dikatakan bahwa sufisme filosofis adalah tasawuf yang ajarannya memadukan antara visi mistis dan visi rasional, serta menggunakan terminologi filosofis dalam pengungkapannya, apakah tokoh seperti al-Ghazālī dan Ibn 'Aṭā' Allāh tidak memiliki visi mistis dan visi rasional? Bukankah kitab-kitab yang ditulis oleh al-Ghazālī pada fase terakhir kehidupannya, atau kitab Ibn 'Aṭā' Allāh, adalah karya yang banyak menggunakan terminologi filosofis juga? Dua pernyataan besar ini, plus pertanyaan rentetannya, menunjukkan secara jelas bahwa pembagian sufisme dalam dua bagian seperti di atas, tidak selalu menunjukkan sebuah kebenaran.

Kemudian, pada akhir abad ke-20, di dunia Islam muncul satu corak tasawuf lain yang disebut neo-sufisme. Istilah ini pertama sekali diperkenalkan oleh Fazlur Rahman (w. 1989) dalam bukunya *Islam* (1979). Menurut Azyumardi Azra, sikap saling pendekatan antara *sharī'ah* dan sufisme dan masuknya para ulama ke dalam tarekat inilah

[107] Lebih jauh tentang persamaan dan perbedaan tasawuf falsafi dan tasawuf sunni, lihat Abdul Aziz Dahlan, "Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi: Tinjauan Filosofis" dalam *Ulumul Qur'an*, No. 8, Vol. II (Jakarta: LSAF), 1411 H / 1991 M), 26-32

[108] Pertanyaan yang senada, terlihat dalam tulisan Kautsar Azhari seperti ini; Bagaimana sebenarnya tempat al-Qur'an dalam tasawuf Ibn al-'Arabī, yang sering disebut tasawuf falsafi? Apakah al-Qur'an hanya menduduki tempat pinggiran dalam tasawuf Ibn 'Arabi? Atau al-Qur'an mendapat tempat sentral dalam tasawuf Ibn al-'Arabī? Apa makna al-Qur'an dalam tasawuf Ibn al-'Arabī? Apa yang harus dilakukan dalam bersikap terhadap al-Qur'an? Lihat, Kautsar Azhari Noer, "Tempat al-Qur'an dalam Tasawuf Ibn 'Arabī", Sabtu, 16 Januari 2010, di Auditorium Syahida Inn, UIN Syarif Hidayatullah (Jakarta).

yang mengakibatkan munculnya aliran neo-sufisme.[109] Menurut Rahman, neo-sufisme adalah tasawuf yang telah diperbarui, terutama dilucuti dari kandungan ekstatik dan metafisiknya, dan digantikan dengan kandungan yang tidak lain dari dalil-dalil ortodoksi Islam.[110] Neo-sufisme ini menekankan dan memperbaharui faktor-faktor moral yang murni dan penjagaan diri yang puritan dalam tasawuf dengan mengorbankan ciri-ciri berlebihan dari tasawuf populer yang telah menyimpang (*unorthodox sufism*). Pusat perhatian neo-sufisme adalah rekonstruksi sosio-moral dari masyarakat muslim. Ini berbeda dengan tasawuf sebelumnya, yang terutama menekankan individu dan bukan masyarakat. Karena itu, karakter utama neo-sufisme, menurut Rahman, adalah puritan dan aktivis.[111]

Sufisme menawarkan jalan menuju kepada Tuhan, melalui jalan ketaatan serta kasih sayang yang dipenuhi dengan cinta[112] dan pengabdian. Sufisme, dalam konteks ini, melengkapi dan kadang-kadang memberikan tantangan pada pendekatan melalui kitab suci dan hukum. Karena itu seorang muslim yang baik tidak hanya orang yang mengikuti kehendak Tuhan melalui ketaatan pada hukum, tetapi juga orang yang beriman yang berusaha mendekatkan diri kepada Tuhan dengan berbagai cara seperti *khalwat, tafakur*, untuk merasakan kehadiran Tuhan.

Dalam buku *al-Madkhāl ilā Taṣawwuf al-Islāmī*, R.M Bucke mengategorikan karakteristik sufisme dalam tujuh bentuk yakni pancaran diri subjektif, peningkatan moral, kecemerlangan intelektual, perasaan hidup kekal, hilangnya perasaan takut akan kematian,

[109] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2004), 119.

[110] Fazlur Rahman, *Islam*, 205-206.

[111] Fazlur Rahman, "Revival and Reform", dalam P.M. Holt, et. al (ed.), *The Cambridge History of Islam* (Cambridge: Cambridge University, 1970), II, 637.

[112] Cinta (*mahabbah*), menurut Najm al-Dīn Kubrā, merupakan poin ke-9 dari prinsip perjalanan spiritual. Ia adalah esensi *maqāmāt* dan *karāmah* yang memungkinkan hamba bergerak menuju Tuhan, dan mencapai peringkat perjalanan spiritual (*sulūk*) yang tinggi. Cinta adalah hasil dari pengetahuan tentang *asmā'* Allah, yang tidak seorangpun memilikinya kecuali Dia. Lihat, Hizbullah Mawlana, "Ādāb al-Sulūk: A Treatise on Spiritual Wayfaring Shaikh Najm al-Dīn Kubrā". *Jurnal Tawhid* (Vol.VII, No. 4, 1411 H), 122.





hilangnya perasaan dosa dan ketiba-tibaan. Namun ciri-ciri tersebut kurang lengkap, sebab masih banyak ciri lainnya yang juga tidak kalah penting, misalnya, perasaan tenteram pada jiwa, keikhlasan hati, dan perasaan *fanā'*. Adapun karakteristik khusus yang menjadi tanda pengenal bagi sufisme, ada lima,[113] yang bersifat psikis, moral, dan epistimologis.

Pertama, peningkatan moral. Setiap sufisme memiliki nilai-nilai moral tertentu yang tujuannya adalah untuk membersihkan jiwa sebagai realisasi dari nilai-nilai tersebut. Upaya ini tentu memerlukan berbagai latihan fisik-psikis (*riyaḍah*) tersendiri serta pengekangan diri dari materialisme duniawi dan lain-lain.[114] Karakter kedua adalah pemenuhan *fanā'* dalam realitas mutlak (*al-Ḥaq*).[115] Inilah ciri khas sufisme dalam makna yang jauh berbeda dengan berbagai jenis spiritual lainnya. Kondisi *fanā'* diperoleh melalui berbagai *riyāḍah*, yang akhirnya membawa seorang sufi sampai pada kondisi ruhani tertentu, dimana dia tidak lagi merasakan keberadaan dirinya ataupun ke'aku'annya (*fanā'*). Bahkan ia merasa kekal abadi (*baqā'*) dalam Realitas Tertinggi, Realitas Mutlak yakni Allah. Ketiga, pengetahuan intuitif langsung (*kashf*).[116] inilah yang menunjukkan perbedaan yang jelas antara tasawuf dengan filsafat. Filsafat memahami realitas dengan

[113] Lihat dalam Abū al-Wafā' al-Ghanīmī al-Taftāzānī, *Madkhāl Ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*, 16-20. Juga A. Rivay. Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, 35.

[114] Al-Hārith ibn Asad al-Muhāsībī (w. 243 H / 857 M) adalah seorang sufi yang mempelopori suatu sistem tasawuf yang lebih banyak memusatkan perhatian pada persoalan psikologi dan akhlak, yang kemudian dikembangkan oleh Al-Ghazālī.

[115] Istilah *fanā'* dan *tauhīd* mulai dinyatakan secara eksplisit oleh Abū Yazīd Al-Busṭāmī. Pada puncak pengalaman kesufian, ia merasa telah keluar dari ke-Abū-Yazīd-annya seperti ular terlepas dari kulit. Saat itu ia merasa, yang mencinta, yang dicinta dan cinta itu sendiri adalah satu, karena di alam tauhid semua adalah satu. Dialah yang mengatakan "*Subhānī-subhānī, Innī anā Allāh lā ilāha illā anā fa'budnī*". Farīd al-Dīn al-Aṭṭār, *Tadhkirah al-Awliyā'*, ed. R.A. Nicholson (London: tp., 1905), Vol. I, 160. Mengenai konsep *fanā'* ini, lihat lebih jauh dalam Abulfazel Kia shamshaki, "The Reasonable Explanation of Annihilation (*Fanā'*) in Mysticism", *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. 2. No. 1. June 2012), 3-26.

[116] *Kashf* yang merupakan ciri sufisme, menurut Mullā Ṣadrā, adalah metode yang paling berhasil untuk mencapai pengetahuan sejati, ditopang wahyu, dan tidak bertentangan dengan *burhān* (pembuktian rasional). Lihat, Syaifan Nur, "Filsafat Wujud Mulla Shadra", dalam *Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. I, No 4, 2011), 205.

mempergunakan metode intelektual, sementara tasawuf memahami hakekat realitas dibalik persepsi indrawi melalui *kashf* (intuisi).[117]

Ciri keempat sufisme adalah ketenteraman dan kebahagiaan. Hal ini menjadi karakteristik khusus pada semua bentuk sufisme, sebab ia diniatkan sebagai petunjuk atau pengendali berbagai dorongan hawa nafsu, serta membangkitkan keseimbangan psikis pada diri sufi. Dengan sendirinya, hal ini akan membuat sang sufi terbebas dari semua perasaan takut dan merasa intens dalam ketenteraman jiwa, serta ketenangan dan kebahagiaan pada dirinya pun terwujudkan dengan baik.[118] Ciri kelima, penggunaan simbol dalam ungkapannya yakni yang dipergunakan para sufi yang biasanya mengandung dua pengertian. Pengertian pertama diambil dari *harfiah* kata-kata, sedangkan pengertian kedua diambil dari analisa serta pendalaman. Pengertian terakhir inilah yang hampir sepenuhnya tertutup bagi mreka yang bukan sufi, dan sulit bagi mereka untuk dapat memahami maksud tujuan ucapan sufi. Sebab sufisme adalah kondisi-kondisi efektif khusus yang karena keterpesonaan dan keterbatasan bahasa, mustahil dapat diungkapkan secara rinci dengan kata-kata.[119] Sufisme juga bukan

[117] Terdapat beberapa perbedaan antara intuisi spiritual (*dhawq*) dan intuisi rasional (*hads*). Pertama, *dhawq* menggunakan kesucian jiwa sebagai perangkatnya, sedangkan *hads* menggunakan akal atau rasio sebagai perangkat persepsinya. Kedua, *dhawq* dapat berlangsung dalam hubungan timbal balik dua arah antara sumber *ma'rifah* dan perseptornya, sedangkan *hads* berlangsung searah, dari objek kepada subjek persepsinya. Ketiga, *dhawq* adalah buah langsung dari laku spiritual yang sangat berat, sementara *hads* adalah hasil dari pembelajaran teoritis semata, pengetahuan tanpa amal nyata. Keempat, produk *dhawq* adalah aksiomatik benar dan wajib diamalkan oleh seorang *sālik*, sementara produk *hads* tidak lebih dari dugaan yang bisa benar dan salah. M. Ainul Abied Shah, "Epistemologi Sufi: Perspektif al-Hakim al-Tirmidzi", dalam *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. 2, No. 1, June 2012), 157-158.

[118] Mullā Ṣadrā mengingatkan bahwa kemuliaan manusia terletak pada penyatuannya dengan kebenaran dan cita-cita hidupnya adalah kebahagiaan yang abadi, yang merupakan tujuan utama para nabi. Muhammad Nuri, "Politik dalam Filsafat Mullā Shadrā", dalam *Mulla Shadra. Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. I, No 4, 2011), 127.

[119] Rasa ke*ta'juban* dalam penyaksian mistis (*shuhūd*) dapat menjadi faktor penghalang bagi terbentuknya ekspresi linguistik. Keagungan saat *shuhūd* akan menyulitkan seseorang dalam upaya pembentukan ekspresi bahasa. Al-Ḥamadānī menjelaskan, "Siapa yang mengetahui Allah dengan hakikat pengetahuan itu sendiri, maka lidahnya kelu dan akalnya terpaku. Lalu adakah kondisi terpaku yang lebih hebat dari keterpakuan mistis? Apabila ia bicara dengan *ḥāl*nya, maka dia akan hancur dan jika ia terdiam maka dia akan terbakar. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa keadaan terpaku, perasaan terpesona yang menguasai seorang *'ārif* inilah yang





merupakan kondisi yang sama terjadi pada setiap orang. Setiap sufi memiliki cara tersendiri dalam mengungkapkan kondisi (*aḥwāl*) yang dialami.

Karakter khusus dan keunikan sufisme yang bersifat esoteris ini menyebabkan ia lebih bersifat universal, luas, lentur dan inklusif. Esoterisme sufisme terlihat nyata karena perbincangan yang muncul di dalamnya senantiasa mengarah pada aspek ruhani yakni penyucian jiwa.[120] Sebagai upaya penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*), sufisme bertujuan memperoleh hubungan langsung dengan Tuhan tanpa perantara, yakni pengalaman ketuhanan secara langsung, dan berada sedekat mungkin denganNya bahkan sampai merasakan keintiman (*uns*) bersamaNya.[121]

Pengalaman ruhani ini biasanya diukur dengan rasa (*dhawq*),[122] yang sangat bersifat personal karena setiap individu merasakan pengalaman yang tidak akan pernah sama antara seorang dengan yang lain. Pengalaman ini juga meniscayakan keragaman yang tidak mungkin disatukan sebab hal ini terkait erat dengan kondisi kejiwaan

menghalangi dirinya mengekspresikan apa yang ia rasakan dan saksikan. Lihat, Seyyed Ahmed Fazeli, "Adell-e Bayānbo-e Nōpadzire". terj. Muhammad Nur, "Argumentasi Seputar Ineffability", *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. I, No. 1, August-November 2011), 10.

[120] Gagasan tentang penyucian diri, menurut Ahmed Qadri, menjadi titik penting bagi para Sufi. Ia menjelaskan; *The notion of "Purity" has been a crucial point for the Sufis. If one wants to be a Sufi, he should focus on and look at himself, see how he is behaving, and purify his heart. It is believed that in the Sufi way "when his heart was purified of the love of the world, his hand was automatically cleaned of the filth of the world"*. Mohammed Ahmed Qadri, 2003. "What is Tasawwuf? An Answer by Hadrat Ali bin Uthman al-Hajweri known as Hadrat Data Ganj Buksh", *www.iecrcna.org/publications/articles/Tasawwuf_Data_ Ganj_Buksh.pdf* (Di unduh, 26 Februari 2015).

[121] Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam* (Jakarta: PT Raja-Grafindo Persada, 1997), 33.

[122] *Dhawq* adalah inti sufisme. Jika ingin memiliki pengetahuan sejati tentang air, ceburkanlah diri ke dalamnya; atau bakarlah diri jika ingin mengetahui hakikat api. Inilah *dhawq* (*dhawqī*), yakni merasakan atau mengalami objek secara langsung dan bukan sekedar mengetahui melalui tulisan atau analisis deskriptif. Betapapun banyak buku yang telad dibaca tentang rasa manis, tanpa mencicipinya maka ribuan kata tentang manis itu tidak pernah dapat dipahami makna sebenarnya. Namun bagi yang merasakannya, maka ia akan segera mengerti apa arti manis. Ia mengerti hakikat rasa manis tanpa definisi sekalipun atau bahkan ketika ia tidak mampu memberikan definisi rasa manis dari yang dirasakannya. Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006), 124 dan 146.

seseorang, tingkat pemahaman, keyakinan, penghayatan serta perolehannya dari pemberian (*mauhibah, mawāhib*) Tuhan yang dituju. Pemberian Tuhan kepada seseorang yang meniti jalan sufisme biasanya dipahami dengan penyingkapan atau terbukanya tirai-tirai alam ghaib (*kashf al-ḥijāb*) yang sangat banyak jumlahnya. Penyingkapan ini akan mencapai titik puncaknya suatu saat, dimana seseorang akan merasakan *tajallī* Tuhan Yang Maha Indah dan Sempurna. Dalam hal ini, Ibn al-'Arabī menjelaskan bahwa apa yang disaksikan oleh seorang *'ārif*, mungkin saja memiliki kemiripan dengan penyaksian yang didapat oleh *'ārif* lainnya. Namun seorang *'ārif* tidak mungkin sampai pada apa yang telah disaksikan oleh *'ārif* lain dalam penyaksiannya akan *al-Ḥaq*, karena masing-masing dari mereka melihat dan menyaksikan "*Dhat* yang tiada sesuatu pun yang menyerupaiNya" (*lais ka mithlih syai'*). Akan halnya suatu keinginan atau upaya yang dilakukan oleh sebagian *'arif* untuk memformulasikan ekspresi ini dalam bentuk yang lain, maka boleh jadi mereka menggunakan beragam analogi. Dan dengan adanya kemiripan atau keserupaan dalam analogi ini, mereka kemudian dapat bersama-sama merumuskan beberapa peristilahan yang sesuai dengan apa yang mereka kehendaki. Hal lain yang juga penting untuk diingat, bahwa dalam proses sebelum analogi ini, *al-Ḥaq* ber*tajallī* pada dua orang *'ārif* atau lebih, dengan *tajallī* yang berbeda. Hal ini bermakna bahwa *al-Ḥaq* tidak ber*tajallī* dalam bentuk yang sama pada dua orang atau lebih, yang berbeda.[123]

Pengalaman ketuhanan secara langsung ini, adalah satu bentuk dari pengalaman spiritual yang bersumber dari pengalaman keagamaan atau pengalaman mistis (*mystic experience*).[124]. Pengalaman ini, terkait dengan sesuatu yang misterius, yang tidak bisa dicapai dengan cara yang biasa atau usaha intelektual. Dalam artian

[123] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah* (Lebanon: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, Okt 1997) , Juz III, 384. Lihat juga, Seyyed Ahmed Fazeli, "Adell-e Bayānbo-e Nōpadzire", *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies*. Vol. I. No. 1. August-November 2011), 7.

[124] Ninian Smart, *History of Misticism: Encyclopedia of Philosophy* (New York: Collier Macmillan Publisher), V, 428. lihat juga J. Spencer Trimingham, "The Sufi Orders in Islam", terj. Luqman Hakim, *Madzhab Sufi* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1999), 1.





yang khusus, mistik didefinisikan sebagai kesadaran terhadap kenyataan tunggal, yang disebut kearifan, cahaya, cinta atau nihil. Mistik juga diartikan sebagai cinta mutlak sebab kekuatan yang memisahkan kekuatan mistik dari sekedar tapa-brata (*asceticism*) adalah cinta. Cinta Ilahi membuat seorang pencari (*sālik*) mampu menyandang, merasakan dengan tenang bahkan menikmati rasa sakit dan penderitaan yang diberikan kepadanya untuk mengujinya dan memurnikan jiwanya. Cinta ini dapat menghantarkan jiwa mistikus ke hadapan Ilahi, yakni memisahkan dari yang tercipta dalam ruang dan waktu.[125]

Dalam sufisme, pengalaman ketuhanan secara langsung merupakan puncak dari berbagai pengalaman spiritual yang dialami dan dirasakan oleh sufi. Pengalaman spiritual ini diperoleh seiring dengan tahapan-tahapan spiritual (*maqāmāt*) yang telah dilalui. Tahapan dalam pendakian spiritual ini memiliki tiga sarana partisipasi psikologis yang memiliki keterkaitan antara satu dengan yang lain yakni derajat-derajat spiritual, pengalaman spiritual, dan presensi/ kehadiran (*ḥuḍūr*).[126] Pengalaman ini tentu saja memerlukan dan tidak dapat dilepaskan dari sesuatu yang bersifat ritual peribadatan.[127] Ritual, dalam konteks fenomenologi, adalah jalan untuk masuk ke alam spiritual. Ritual adalah media untuk membangkitkan pengalaman spiritual sekaligus merespon pengalaman tersebut. Berbagai tindakan dan gerak yang dilakukan, ucapan dan zikir, frekwensi dan lemah kuatnya suara, semuanya adalah bagian dari pengondisian kedalaman pengalaman spiritual, untuk dapat terhubung langsung kepada Tuhan.

[125] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimentions of Islam* (The University of Nort Carolina Press: Chapel Hill, 1975), 4.

[126] Laleh Bakhtiar, *Sufi: Expression of the Mystic Quest*, terj. Purwanto, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi, Dari Maqam-Maqam Hingga Karya-Karya Besar Dunia Sufi* (Ujung-berung Bandung: Penerbit Marja, 2008), 114.

[127] Ibadah ritual merupakan faktor yang memperkuat perasaan keinginan yang dalam terhadap yang gaib dan kelekatan pada yang absolut. Tanpa ritual yang kuat, perasaan tersebut akan berkurang dan pendekatan kepada yang mutlak akan terhenti menjadi realitas aktif dalam kehidupan. Ibadah ritual merupakan ekspresi praktis dan ekspresi naluri keberagamaan. Melalui ritual, naluri keberagamaan ini berkembang dan menjadi kuat dalam kehidupan. Ayatullah Sayyid Muhammad Baqir al-Shadr, "A Study in the Philosophy of Islamic Rites", terj. Sri Dewi Hastuti, "Aspek Filosofis Ritual Islam", dalam *Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam* (Vol. 2, No. 4, 2001), 30.

Dalam ritual ini,[128] batasan waktu dan ruang menjadi hilang, karena spirit dibawa turun dan jiwa materi naik ke alam spirit.[129]

Keterangan dan penjelasan di atas, memberikan penguatan yang kokoh bahwa spiritual yang sesungguhnya adalah hal-hal yang berhubungan dengan ketuhanan dan diperoleh melalui berbagai ritual keagamaan (ibadah) yang berdasarkan pada ketentuanNya, yakni *sharīah*. Tanpa semua hal ini, spiritual yang dimaksudkan hanyalah sebuah pengagungan diri dan 'permainan jiwa', sehingga tidak menghasilkan makna dan spirit yang hakiki.

[128] Ibadah ritual ini telah berhasil, dalam lingkup praktis, membangun generasi beriman di tangan Rasul saw dan pemimpin beriman, yang mampu menolak semua bentuk kekuatan jahat dan ketundukan kepadanya. Dengan cara ini diketahui bahwa ibadah ritual merupakan kebutuhan tetap manusia dalam hidupnya dan dalam pergerakan keberadabannya. Ayatullah Sayyid Muhammad Baqir al-Shadr, *Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam*, 31.

[129] Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred - an Anatomy of the World's Beliefs* (London: Harper Collins, 1996), 180-181; Ian Richard Netton, *Sufi Ritual - the Parallel Universe* (Richmond, Surrey: Curzon Sufi Press, 2000), 124.





*Bab Tiga*

# IBN AL-'ARABĪ DAN PERJALANAN SPIRITUAL

Pada bagian ketiga ini, penulis akan menjelaskan secara singkat kehidupan Ibn al-'Arabī yang ditinjau dari sisi spiritualnya. Tulisan ini akan dibagi menjadi dua bagian. Bagian pertama akan menerangkan tentang biografi spiritualnya yang mencakup waktu kelahiran, masa kecil, kehidupan keluarga, pendidikan dan berbagai pengalaman spiritualnya. Sementara bagian kedua akan menjelaskan tentang karya tulisnya yang sangat mendalam dan 'rumit', yang disebut sebagai karya yang lebih bersifat simbolis dan mengandung makna yang sangat dalam.

## A. Biografi Spiritual Ibn al-'Arabī

Pasca wafatnya al-Ghazālī pada tahun 505 H (453-505 H / 1058-1111 M), kira-kira seratus tiga puluh dua tahun (132) kemudian, muncullah seorang tokoh yang cukup fenomenal pengaruhnya di dunia Islam yakni Ibn 'Arabī (560-638 H / 1165-1240 M). Dalam beberapa hal ia banyak menyerupai al-Ghazālī. Ibn al-'Arabī, seperti halnya al-Ghazālī, memiliki kekuatan intelektual yang sangat baik sehingga mampu mengungguli hampir semua orang pada zamannya yang lebih konvensional di bidang pemikiran. Persamaan lainnya adalah bahwa Ibn al-'Arabī juga tumbuh dan berkembang dari sebuah keluarga sufi dan sangat menguasai hukum-hukum Islam. Ia memiliki sisi kehidupan yang unik, seorang filosuf besar, ahli tafsir paling teosofik, dan imam para filosuf sufi.

Ibn al-'Arabī, dalam dunia Islam, merupakan salah seorang sufi di abad pertengahan yang sangat terkenal. Perjalanan kehidupan dan hasil karyanya telah banyak memberikan kontribusi serta pengaruh yang kuat dalam peta pemikiran, baik di Timur maupun di Barat. Secara khusus, ia juga dikenal luas sebagai ulama besar yang banyak

memberikan pengaruh dalam percaturan intelektualisme Islam, terutama dalam sufisme.

Nama lengkapnya adalah Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn al-'Arabī al-Ṭā'ī al-Hātimī.[1] Nama ini dibubuhkan sendiri oleh Ibn al-'Arabī dalam kitab *Fihrist* (katalog karya-karyanya).[2] Orang-orang pada masanya, khususnya Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, memanggilnya dengan nama Abū 'Abd Allāh.[3] Ia sendiri biasa dipanggil dengan nama Abū Bakr, Abū Muhammad dan Abū 'Abdullah. Namun dalam suasana spiritual, ia seringkali dipanggil dengan nama yang cukup ringkas, Muhāmmad.

Ibn al-'Arabī dijuluki *Muhyī al-Dīn*, (Sang Pembangun Agama), *al-Hatamy*,[4] *Kibrīt al-Ahmar*,[5] dan *Sheikh al-Akbar (The Greatest Master)*.[6] Masyarakat Arab mengenalnya sebagai Sheikh al-Akbar, sementara Kristen Barat mengenalnya sebagai 'Doktor Maksimus'. Gelar ini diberikan kepadanya, karena ia dipandang sebagai tokoh muslim terbesar yang menyusun doktrin metafisis. Selain itu, ia juga digelar dengan *Khātim al-Aulyā' al-Muḥammadīyah* (Penutup para wali Muhammad), *Quṭb al-'Ārifīn* (Poros para Ahli Makrifat), *Imām Munāhīy al-Dīn* (Pemimpin Agama Kaum Muallaf), dan *Rahbah al-'Ālam*

[1] Dalam Kitab *Tafsīr Ibn 'Arabī*, namanya yang tercantum adalah Al-Sheikh al-Akbar Muhyī al-Dīn ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Abd Allāh al-Ṭā'ī al-Hātimī. Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī* (Libanon: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabī, 2001/1422), Cet. I.

[2] Ibn al-'Arabī menuliskan tentang dirinya, "Akulah al-'Arabī al-Ḥātimī, pemilik kehormatan, dalam trah kebangsawan. Kami memiliki kemenangan, leluhur dan ketenaran yang terhormat. Ibn 'Arabī, *Muḥāḍārah al-Abrār* (Kairo: tp., 1906), Juz. I, 336-337.

[3] Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier, The Spiritual Life and Thought of Ibn Arabī*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud; Ajaran dan Kehidupan Spiritual Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabī*, (Jakarta: Murai Kencana, 2001), 43.

[4] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah* (Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2006), Juz. I, 3.

[5] *Kibrīt al-Aḥmār* (belerang merah) adalah sebuah term kimiawi yang mengandung pengertian bahwa Ibn al-'Arabī mampu menciptakan suatu pengetahuan, terlepas dari ketidaktahuannya, seperti halnya belerang yang mampu membentuk kuning emas dari sebuah timah. Cryil Glasse, *Ensiklopedi Islam* (*Ringkas*) (Jakarta: Raja Grafindo, 1999), Cet. II, 146.

[6] William C.Chittick, *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophet* (Oxford: One World Publications, 2007), 1.





(Pembimbing Dunia).[7] Al-Qārī al-Baghdādī, menyebutnya dengan, sheikh, zāhid, imām, walī, dan samudera kebenaran.[8] Ia seringkali hanya disebut dengan nama pendek yakni Ibn al-'Arabī (dengan *al*), atau Ibn 'Arabī saja (tanpa *al*).[9] Namun sebagian penulis menyebut dia sebagai Ibn 'Arabī. Nama singkat ini dipakai untuk membedakan dirinya dengan salah seorang tokoh Andalusia lain yang terkenal, yakni Abū Bakr Muḥammad ibn 'Abd Allah Ibn al-'Arabī (1076-1148 M., 468-543 H.), seorang ahli hadis yang pernah menjadi hakim di Seville.[10] Penulis sendiri, dalam buku ini, menggunakan "*al*" saat menuliskan namanya, sesuai dengan penyebutan yang dilakukannya atas dirinya sendiri.

Ibn al-'Arabī dilahirkan malam Senin, 17 Ramadan 560 H atau 28 Juli 1165 M, di Murcia, Spanyol bagian tenggara, sebagai anak pertama dan satu-satunya lelaki.[11] Ia tumbuh besar di tengah keluarga sufi. Ayahnya, 'Alī ibn Muḥammad, adalah seorang yang zuhud, sangat keras menentang hawa nafsu, dan selalu bertawakal kepada Tuhan. Sikap ini kemudian tercermin pada diri Ibn al-'Arabī.[12] Pada usia delapan tahun, setelah menetap di Seville, kota yang menjadi pusat Sufisme saat itu, Ibn al-'Arabī memulai pendidikan formalnya. Sebagai

[7] Ibn 'Arabi, *Risālah al-Anwār fī mā Yumnah Ṣāḥib al-Khalwah min al-Asrār* (*Journey to the Lord of Power*), terj. Hodri Arief, *Risalah Kemesraan* (Jakarta: Serambi, 2005), 35.

[8] Al-Qārī al-Baghdādī, *Al-Durr al-Thamīn fī Manāqib Muḥyī al-Dīn* (Beirut: Muassasah al-Turāth al-'Arabī, 1959), 38.

[9] Ia menyebut dirinya "Ibn al-'Arabī" dalam *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, *al-Dīwān*, *Rūh al-Quds*, dan *Muḥāḍarāt al-Abrār*. Dalam *Awrād al-Layālī al-Sab'ah wa al-Ayyām al-Sab'ah*, namanya ditulis lengkap dengan "al" yakni Sayyidī al-Shaikh al-Akbar wa al-Kibrīt al-Aḥmār al-Quṭb al-Kabīr wa al-Walī al-Shahīr al-Shaikh Muḥammad Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī. Hakīm Tirmidhī menuliskan namanya dengan Ibn al-'Arabī (pakai "al"). Ia mengatakan; *I say Ibn al-'Arabī and not Ibn 'Arabī for the simple reason that is what he called himself*. Lihat, Bernd Radtke, "A Forerunner of Ibn al-'Arabī: Hakīm Tirmidhī on Sainthood", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* (Vol. VIII, 1989). Gerald Elmore juga menuliskan namanya dengan "al". Lihat Gerald Elmore, "Notes et Documents: Some Recent Edition of Books by Ibn al-'Arabī Published in the Arab World", *Journal Arabica*, T. 51, Fasc. 3 (Jul-2004),pp.360-380. http://www.jstor.org/stable/25162225 (Diunduh, 27 Febr 2015).

[10] Lihat A. Ates, "Ibn al-Arabī," *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition (London dan Leiden: Luzac dan Brill, 1979), Vol. 3, 707.

[11] Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabī; Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 17.

[12] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 348.

sosok yang cerdas,[13] ia tumbuh dalam lingkungan ilmu pengetahuan, agama, dan filsafat. Di bawah bimbingan guru-guru terkenal ia mempelajari Alqur'ān, hadith, fiqih, teologi serta filsafat skolastik. Pengalaman spiritualnya sudah dirasakan sejak ia masih remaja. Pada usia dua belas (12) tahun, 571-572 H, saat wabah penyakit mengerikan melanda Maroko dan Andalusia, ia mengalami sakit parah dan tidak sadarkan diri beberapa lama, sehingga merasa akan mati. Dalam kondisi seperti inilah ia mengalami suatu peristiwa spiritual,[14] yakni "spiritual kalam Ilahi".[15]

Ibn al-'Arabī, saat masih berusia muda, telah memperoleh ilmu pengetahuan melalui jalur spiritual tanpa belajar (*ladunnī*), seperti yang diperoleh nabi dan rasul. Pembuktian ilmu *ladunnī* ini,[16] terlihat pada pertemuannya dengan filosof Islam Ibn Rushd (w. 595 H/1198 M) di Kordova.[17] Sebelumnya Ibn Rushd telah mendengar informasi mengenai hal ini dan menunjukkan ke*ta'jub*annya. Secara keilmuan ia mengakui bahwa seseorang dapat memperoleh pengetahuan tanpa harus belajar, namun ia belum pernah bertemu dengan orang seperti ini secara fisik. Oleh karenanya, Ibn Rushd sangat senang dan bersyukur ketika bertemu dengan Ibn al-'Arabī. Rasa syukur itu tercermin dalam ungkapannya yang dicatat oleh Ibn al-'Arabī.[18] Claude Addas menyatakan bahwa peristiwa ini tidak mungkin terjadi setelah tahun 575/ 1179, melainkan pada saat Ibn al-'Arabī belum genap berumur 15 tahun. Pencerahan spiritual (*fath*) ini diperolehnya setelah ia melakukan

[13] Bukti kecerdasan Ibn al-'Arabī terlihat saat ia dipercaya menduduki jabatan sekretaris Gubernur Seville, sebuah jabatan prestisius saat itu, yang diidamkan banyak orang. Lihat, T. Izutsu, "Ibn al-'Arabī," *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, 16 vol. (New York dan London: Macmillan dan Collier Macmillan, 1987), Vol. 6, 553. Lihat juga Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi; Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, 18.

[14] Lihat, Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV, 648.

[15] Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier, The Spiritual Life and Thought of Ibn Arabī*, 47-48.

[16] Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabī: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, 18.

[17] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 153-154.

[18] Lihat Ibn al-'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 372.





*khalwah* selama beberapa waktu.[19]

Pada awal-awal perjalanan spiritualnya, Ibn al-'Arabī belum dibimbing siapa pun, meski sudah memperoleh pencerahan langsung (*fath, futūh*). Ia mengabdikan diri dalam penghambaan penuh kepada Allah, tanpa berafiliasi pada guru tertentu. Disinilah terlihat keunikan dan keistimewaannya dibanding sufi lain. Namun, ia menyebut Nabi 'Īsā sebagai "Guru spiritual pertamanya".[20] Ibn al-'Arabī memasrahkan diri kepada Allah dan membiarkan diri diatur olehNya dalam berbagai persoalan hidupnya. Ia melipatgandakan ikhtiar dan memutuskan untuk mengambil jalan zuhud dengan meninggalkan seluruh kekayaan duniawi dan *tajrīd*, menyucikan diri dengan melepaskan keterikatan dengan apapun selain Allah, sesuai dengan perintah Nabi Īsā.[21] Ia juga menyebut beberapa guru-guru (*shuyūkh*) lain dalam proses kematangan spiritual ini.[22] Pertama, Abū Madyan (w. 594/1064),[23] guru Ibn al-'Arabī *par excellence*, meskipun keduanya tidak pernah bertemu di alam dunia ini.[24] Kedua, Abū al-'Abbās al-'Uryabī., *murshid* pertama yang dikunjungi Ibn al-'Arabī, sekitar tahun 580/1184, saat ia berusia dua puluh (20) tahun.[25] Dalam penggalan *al-Futūhāt*, ia menyebutnya sebagai 'guruku' (*shaykhī*).[26] Ketiga, Khiḍr (*Khezr* atau *Khāḍir*), salah seorang diantara seratus dua puluh empat (124) ribu nabi dalam tradisi Islam.[27] Khiḍr "melantik" Ibn al-'Arabī untuk ketiga kalinya, pada sekitar

[19] Isma'īl ibn Sawdakīn al-Nūrī, *Kitāb Wasāil al-Sā'il*, 21. Dikutip dari Claude Addas, *Ibn 'Arabī ou La quēte du Soufre Rouge, Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup ibn 'Arabī*, 63. Bandingkan dengan Al-Qārī al-Baghdādī, *Al-Durr al-Thamīn fī Manāqib Muhyī al-Dīn*, 22. Juga Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier*, 52 dan 67

[20] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz III, 341.

[21] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz. II, 548.

[22] Salah seorang manusia spiritual pernah berkata, "Siapa yang ingin melihat tiga ratus guru dalam diri seseorang, maka dia harus melihatku, sebab aku telah mengikuti tiga ratus guru, dan dari tiap-tiap mereka aku mendapatkan sebuah nilai".

[23] Aḥmad Tādilī, *Taṣawwuf ilā Rijāl al-Taṣawwuf*, ed. E. Taufiq (Rabat: 1984), 319-326.

[24] R.W.J, Austin, *Sufis of Andalusia* (London: George Allen & Unwin, 1971), 121.

[25] Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkīyah*, Juz III, 208.

[26] Lihat Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV, 529.

[27] 'Abbās Qummī, *Safīnah Biḥār al-Anwār* (Teheran: tp., 1354 / 1937), Juz I, 389.

tahun 604 H/1207 M, untuk menerima rahasia-rahasia ilahi (*asrār al-ilāhīyah*).[28]

Dalam menempuh jalan spiritual ini, selain *khalwah*, Ibn al-'Arabī melakukan dua hal yang penting, yakni menjauhkan diri dari perempuan dan memilih hidup miskin. Baginya, ini merupakan wujud pengabdian murni (*al-'ubūdīyah al-maḥḍah*) yang mengharuskan seorang wali meninggalkan semua hak dan harta kekayaan hingga ia tetap ingat akan *rubūbīyah*Nya.[29] Ibn al-'Arabī menyebut upaya untuk kembali kepada Allah ini dengan istilah *khalwah*, *fath*, *mubashshirah* atau sesekali *wāqi'ah*, *tawbah* dan *rujū'*.[30] Diantara pengalaman spiritualnya, adalah pertemuannya dengan sejumlah nabi yang telah wafat. Ia menyebutkan secara jelas 'pertemuannya' dengan Nabi Īsā, Mūsā dan Muḥammad. Merekalah yang membimbing Ibn al-'Arabī kembali ke jalan spiritual.[31] Perjalanan spiritualnya, dalam waktu singkat, telah menghantarkannya mencapai semua *maqāmāt* yang ada. Saat itu usianya belum genap dua puluh (20) tahun. Jadi, praktis dia mendapatkan seluruh tingkatan spiritual hanya dalam waktu lebih kurang empat (4) tahun. Dalam kondisi ini, menurut al-Qūnawī, Ibn al-'Arabī memiliki kemampuan untuk bertemu dengan ruh setiap nabi atau wali di zaman silam yang dipilihnya.[32] Bahkan ia dapat berjumpa dengan Allah setiap saat, seperti halnya Nabi bertemu dengan malaikat Jibrīl.

Perjalanan spiritual berikutnya yang dialami oleh Ibn al-'Arabī adalah di kota Makkah. Kota ini bukan sekedar tempat melaksanakan ibadah wajib dan sunnah, seperti *ṭawāf* di Ka'bah dan *sa'ī*, melainkan tempat yang meningkatkan kualitas kehidupan mistiknya. Selama menetap di Mekah, ia banyak bertemu dan berdiskusi dengan para sufi yang menetap di sana.[33] Di sinilah ia mulai menulis *al-Futūḥāt al-*

[28] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV, 560.

[29] Lihat, Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, 68-69.

[30] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 491.

[31] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV, 172.

[32] Ibn al'Imād al-Hanbalī, *Shadharāh al-Dhahab*, 8 jilid (Beirut: 1979), Jilid V, 196.

[33] R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia* (London: George Allen & Unwin, 1971), 122.





*Makkīyah*, karya ensiklopedi monumental yang menghimpun berbagai pengetahuan esoteris. Kunjungannya secara teratur ke Ka'bah untuk melakukan ibadah dan *khalwah*, kemudian membuahkan pengalaman ruhani.[34] Visi ketuhanan Ibn al-'Arabī yang berlangsung di Mekah, merupakan momentum karir spiritualnya. Di kota inilah ia memastikan diri mendapat kedudukan dan merealisasikan *maqām khatam wālī muḥammadī*.[35]

Kepindahan Ibn al-'Arabī ke Mekah mengakhiri fase pertama dari kehidupannya, yang merupakan fase persiapan dan sekaligus pembentukan dirinya sebagai seorang sufi. Hampir seperdua umurnya dihabiskan dalam fase itu. Permulaan kehidupannya di kota suci pertama umat Islam ini menandai permulaan fase kedua. Fase kedua adalah fase peningkatan dan berlangsung sejak 598 H/1201 M sampai 620 H/1223 M. Pada fase kedua inilah ia melakukan pengembaraan ke berbagai tempat di Timur Dekat.[36]

Pada tahun 620 H/1223 M, Ibn al-'Arabī akhirnya memutuskan untuk menetap di Damaskus sampai akhir hayatnya, kecuali pada 628 H/1231 M, ia sempat melakukan kunjungan singkat ke Aleppo.[37] Pada 22 Rabī' al-Tsānī 638 H/16 November 1240 M, Ibn al-'Arabī wafat di Damaskus dalam usia tujuh puluh delapan (78) tahun atau tujuh puluh enam (76) tahun menurut perhitungan kalender solar. Qaḍi Kepala di Damaskus saat itu, Ibn al-Zakī, dan dua orang murid Shaikh al-Akbar, ikut menguburkannya di makam keluarga Banu Zaki di distrik kecil Sāliḥīyah yang indah. Letaknya berada sebelah utara kota Damaskus di kaki Bukit Qāsiyūn. Bukit ini dianggap sakral karena tradisi mencatat bahwa di sana Ibrahim mendapat penyingkapan Kesatuan Tuhan. Tempat ini sering dikunjungi kaum Muslim karena mereka menganggap tempat itu disucikan semua nabi, khususnya al-Khadir.

[34] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 318-319. Bandingkan R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia* (London: George Allen & Unwin, 1971), 37.

[35] Teks-teks *Futūḥāt* tentang testimoni Ibn al-'Arabī tersebut misalnya Juz I, 3, 185, 318-319; Juz II, 49; Juz III, 329, 514; Juz IV, 195. Dalam kitab *Fuṣūṣ* mis Juz I, 61-64, 67.

[36] Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabī Wahdat al-Wujūd*, 20.

[37] R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia* , 38.

## B. Karya-Karya Ibn al-'Arabī dan Penyingkapan Spiritual

Menurut penelitian, Ibn al-'Arabī mempunyai paling sedikit 560 kitab dalam berbagai disiplin ilmu keagamaan dan umum. Bahkan ada yang mengatakan, termasuk risalah-risalah kecilnya, mencapai 2000 judul. Namun jumlah yang pasti dari karyanya tidak diketahui. C. Brockelmann mencatat tidak kurang dari 239 karya.[38] Osman Yahia, dalam bibliografinya, menyebut karya Ibn al-'Arabī sebanyak 846 judul, dan dari keseluruhan karya tersebut, hanya sekitar 700 buah yang asli, sedangkan 146 lainnya disinyalir bukan karyanya. Dari 700 karya orisinal tersebut, hanya 400 judul yang masih ada. Dari 400 judul yang dapat terlacak, masih banyak karya yang belum dicetak dan masih banyak karya yang berupa manuskrip. Ibn al-'Arabī sendiri pernah menyebutkan bahwa karyanya mencapai 289 judul.[39]

Ibn al-'Arabī, dalam karya-karyanya memiliki suatu metodologi orisinal bercorak teosofi yang bersumber dari ilham. Dalam menjelaskan hakikat *wujūd* misalnya, Ibn al-'Arabī menggunakan bahasa *filosofis* yang bersumber pada *dhawq*. Karena itu, untuk dapat memahami karya-karya Ibn al-'Arabī dengan baik, sangat disarankan untuk melakukan kontemplasi atau *riyāḍah*.[40] Keseluruhan karyanya dikenal memadukan antara *sharīah*, rasio dan intuisi (*dhawq*). Dalam pemikirannya itulah, ia begitu kuat mewarnai dunia intelektualisme Islam universal. Karena itu, untuk sekadar menghantarkan pemikiran Ibn al-'Arabī, memerlukan satu juta halaman lebih, atas karya-karyanya. Pembahasan dalam bagian ini, hanya akan memfokuskan pada *Al-Futūḥāt al-Makkīyah*, *Fuṣūs al-Ḥikām*, dan *Tarjumān al-Ashwāq*.

[38] C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen (GAL)*, 2 Vol. Plus 2 Vol. Suplement (Leiden: 1943-49), I:571-592; Supplement, I, 791-802, sebagaimana dikutip dalam Kautsar Azhari Noor, *Ibn al-'Arabī Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan*, 24. A. Ates, 'Ibn al-'Arabi', dalam *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), III, 708.

[39] A.A. Affifi, "Memorandum by Ibn 'Arabī of His Own Works", Bulletin of the Faculty of Arts (Alexandria University), VIII, 1954, 109-117, yang dikutip R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia*, 47.

[40] Menurut Ibn al-'Arabī, untuk memahami ilmu yang bersumber dari sisi Tuhan, hendaklah melakukan *khalwah*, *zikir* yang dianjurkan supaya mencapai kebeningan hati dari segala pikiran yang kotor. Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 409.





### 1. *Al-Futūḥāt al-Makkīyah*

Penulisan *al-Futūḥāt al-Makkīyah* berawal dari peristiwa saat Ibn al-'Arabī melakukan tawaf di Ka'bah, ketika bertemu dengan figur pemuda misterius yang memberinya pengetahuan tentang makna esoterik dari Alqurān.[41] Di samping itu, sebuah visi tentang Nabi Muḥammad turut melengkapi perjalanan ruhaninya menuju puncak ketinggian spiritual, yakni sebagai *Khātim al-Aulyā' al-Muḥammadīyah* (Penutup Kewalian Muhammad). Ibn al-'Arabī meyakini bahwa ia telah menerima limpahan ghaib[42] dalam penulisan kitabnya, yang terekspresi langsung pada judulnya "*al-Futūḥāt al-Makkīyah fī Ma'rifah al-Asrār al-Mālikīyah wa al-Mulkīyah*". Adapun term *fath* (*futūh*) yang berarti pembukaan atau pengungkapan, dalam karyanya ini, seperti di inventarisasi oleh Chittick,[43] memiliki sejumlah kata sinonim lainnya, yaitu *kashf*, *dhawq*, *shuhūd*, *baṣīra*, *tajallī*, dan *ifāda*, yang menjelaskan perolehan pengetahuan secara langsung tentang Tuhan dan alam ghaib, tanpa perantara dan usaha, baik guru, penggunaan akal atau belajar. Ibn al-'Arabī bahkan meyakini bahwa tulisan-tulisannya merupakan pengetahuan hasil pemberian Tuhan,[44] yang merupakan *mauhibah*, pengetahuan hasil pemberian Tuhan yang dapat dicapai melalui ketersingkapan spiritual.

Kitab *al-Futūḥāt al-Makkīyah* ini, diterima oleh Ibn al-'Arabī melalui ilham yang didiktekan Tuhan kepadanya melalui malaikat.[45] Penyusunan kitab ini memakan waktu sangat panjang yakni kira-kira 30 tahun, yang pada awalnya disusun di Makkah pada tahun 598 H/1202 M dan selesai pada tahun 629 H/1231 M di Damaskus. Karya yang terdiri dari 560 bab ini, mengandung uraian tentang prinsip-prinsip metafisika, berbagai ilmu keagamaan dan juga pengalaman spiritual Ibn al-'Arabī sendiri.

[41] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 47-51. Dari Pemuda inilah inspirasi bukunya, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*. Juga Michel Chodkiewicz, *An Ocean Wihtout Shore: Ibn 'Arabī, the Book, and the Law* (Albany: State University of New York Press, 1993), 28.

[42] Erick Winkel, *Mysteries of Purity - Ibn 'Arabī's Asrār al-Tahārah* (NotreDame: Cross Cultural Publications, 1995), 4.

[43] Lihat Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, xii.

[44] Lihat Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, masing-masing misalnya, Juz. I, 10 dan 59; Juz. II, 456.

[45] Lihat H. Corbin, *Creative Imagination*, 74.

Menurut perhitungan William C. Chittick, kitab *al-Futūḥāt* yang memenuhi 2.580 halaman dalam edisi lama, akan memenuhi 37 volume atau 18.500 halaman untuk keseluruhan teks dalam edisi kritis Osman Yahia.[46] Ia merupakan ensiklopedi terbesar dalam keilmuan Islam yang di dalamnya membahas tauhid yang menjadi inti ajaran Islam,[47] fikih, *uṣul fiqh*, gramatikal, semantik, teologi, epistemologi, ontologi, psikologi, eskatologi, kosmologi dan spiritual-psikologi.[48] Posisi kitab Ibn al-'Arabi ini, menjadi *guidance* (pedoman) bagi para pencari Tuhan *(sālikīn)*.

Kitab *al-Futūḥāt al-Makkīyah* ini dibagi dalam enam pasal (*faṣl*) dan 560 bab.[49] Pertama, pasal tentang *al-ma'ārif*, yang membahas mengenai sumber pengetahuan (epistemologi), yang terdiri dari 73 bab. Kedua, pasal *al-muāmalāt*, hal-hal yang berkaitan dengan upaya manusia untuk memperbaiki dirinya, dimulai dari bab 74 dan berakhir pada bab 189. Ketiga, pasal *al-ahwāl*, membahas hal-hal yang berkaitan dengan pengalaman spiritual dalam tasawuf, mulai bab 190 sampai bab 269. Keempat, pasal *al-manāzil*, membahas hal-hal yang berkaitan dengan kedudukan dan rahasia dalam tasawuf, mulai dari bab 270 sampai bab 383. Kelima, pasal *al-munāzalāt*, membahas hal-hal yang berkaitan dengan hal-hal yang turun kepada para sufi, dimulai dari bab 384 sampai dengan bab 461. Keenam, pasal *al-maqāmāt*, membahas hal-hal yang berhubungan dengan tahapan-tahapan spiritual atau *maqāmāt* dalam tasawuf, mulai bab 462 sampai dengan bab 560.[50]

Dengan demikian, kitab ini mencakup hampir seluruh bahasan dalam sufisme mulai *a-z* sehingga apa pun pembahasan yang telah ditulis oleh penulis sufisme belakangan, "dipastikan" sudah ada dalam kitab *al-Futūhāt al-Makkīyah* Ibn al-'Arabī ini.

[46] Lihat W.C. Chittick, "A Sufi Approach to Religious Diversity: Ibn al-'Arabi on the Metaphysics of Revelation," dalam S.H. Nasr dan William Stoddart (ed.), *Religion of the Heart* (Washington: Foundation for Traditional Studies, 1991), 87-88.

[47] William C. Chittick, *The Sufi Fath of Knowledge*, xi.

[48] William C. Chittick, *Ibn 'Arabī: Heir to the Prophet*, 7.

[49] Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, 25.

[50] Hal ini dijelaskan dalam mukadimah *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 26-53.





## 2. *Fuṣūs al-Ḥikām*

Pada tahun 620 H/1223 M, Ibn al-'Arabī memutuskan untuk menetap di Damaskus sampai akhir hayatnya.[51] Di sini, perhatiannya banyak dicurahkan untuk membaca, mengajar serta menulis. Di samping menyelesaikan kitab *al-Futūhāt al-Makkīyah* yang telah mulai dirintisnya di Mekah, ia juga menulis karya lain, yakni *Fuṣūs al-Ḥikām*. Kitab ini, meskipun relatif lebih pendek, namun paling banyak dibaca, paling berpengaruh, paling masyhur, dan paling banyak di *sharah* karena paling sulit. Ia lebih merupakan ringkasan ajaran-ajaran mistik Ibn al-'Arabī.

Komentar (*sharah*) terhadap Kitab *Fuṣūs al-Ḥikām* ini, menurut Osman Yahia, mencapai lebih dari 100 *sharah*. Di antara komentar yang sangat terkenal adalah *sharah* yang di tulis oleh Ṣadr al-Din al-Qūnawī (w. 673 H/1274 M), Mu'ayyid al-Dīn al-Jandī (w. 690 H/1291 M), 'Abd al-Razzāq al-Kashānī (w. 730 H/1330 M), Sharaf al-Dīn Dāwūd al-Qaysarī (751 H/1350 M), 'Abd al-Rahmān Jāmi' (w. 898 H/ 1492 M), Balī Afandī (w. 960 H/ 1553 M), dan 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī (w. 1114 H/1731 M).[52] Ibn al-'Arabī sendiri juga menulis *sharah Fuṣūs al-Ḥikām* yang berjudul *Miftāh al- Fuṣūs*.[53]

*Fuṣūs al-Ḥikām* yang disusun Ibn al-'Arabī tahun 627 H/1230 M, sepuluh tahun sebelum ia wafat, memaparkan aspek-aspek tertentu kebijaksanaan Ilahi dalam konteks kehidupan dan person 27 nabi. Kitab yang terdiri dari 27 bab ini, menggunakan nama seorang nabi sebagai judulnya,[54] yang menggambarkan bentuk kebijaksanaan (*hikmah*),[55]

[51] R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia* , 38.

[52] Kautsar Azhari Noor, *Ibn al-'Arabī: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, 26.

[53] Lihat A. Ates, "Ibn al-'Arabī," *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition (London dan Leiden: Luzac dan Brill, 1979), v. 3, 709.

[54] Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi*, 26.

[55] Istilah *ḥikmah* disebutkan dua kali dalam Alqurān, dan *al-Baqarah* 269 adalah ayat yang paling sering dikutip dalam berbagai literatur filosofis. Mullā Ṣadrā memandang *ḥikmah* dalam dua aspek, teoritis dan praktis. Secara teoritis, tujuan *ḥikmah* adalah mewarnai jiwa dengan gambaran realitas sebagai dunia yang dapat dipahami, yang menyerupai dunia objektif. Inilah yang dikehendaki oleh Rasulullah dalam doanya, "*Ya Tuhan, tunjukkanlah kepada kami segala sesuatu sebagaimana adanya*", dan doa Nabi Ibrahim, "*Ya Tuhan, anugerahkan kepadaku ḥikmah*". Sedangkan secara praktis, buah *ḥikmah* adalah melakukan perbuatan baik, dengan tujuan agar tercapai superioritas jiwa terhadap badan dan badan tunduk kepada jiwa.

yang diuraikan dalam setiap bab tersebut. Menurut pandangan Ibn al-'Arabī, setiap nabi mewakili suatu aspek tertentu dari kebijaksanaan ilahi, yang menjadi lokus penampakan diri (*majlā*) Tuhan.[56] Ia, di sisi lain, mengakui menerima *Fuṣūs al-Ḥikām* dari Nabi Muhammad sebagaimana adanya, tanpa sedikitpun penambahan dan pengurangan.[57] Ibn al-'Arabī melihat ("bertemu" dengan) Nabi pada paruh terakhir di bulan Muharram 627 H/Desember 1229 M, di kota Damaskus sedang membawa kitab *Fuṣūs al-Ḥikām* dan menyuruhnya agar menyebarkan kitab itu kepada umat manusia supaya mereka dapat mengambil manfaat darinya.[58]

Dengan demikian, Kitab *Fuṣūs al-Ḥikām* ini, dapat dipahami, merupakan "ajaran" Nabi Muḥammad, yang disampaikan melalui Ibn al-'Arabī, untuk disebarluaskan kepada umat manusia.

### 3. *Tarjumān al-Ashwāq*

Perjalanan spiritual Ibn al-'Arabī di wilayah barat, melalui Afrika Utara, diakhiri dengan melaksanakan ibadah haji di Mekah pada pertengahan 1202 M. Ia sampai di sana pada penghujung tahun 598 H. atau pertengahan 1202 M. Di kota suci ini, namanya mencuat, kemasyhurannya tersebar dengan cepat. Ia disambut dan diterima dengan kehormatan oleh warga paling berpengaruh dan terpelajar di Mekah. Para tokoh dan ilmuwan pun sering menemuinya. Di antara mereka yang paling besar perhatiannya kepada Ibn al-'Arabī adalah Abū Syujā' Zāhir ibn Rustam dan adiknya, Bint Rustam, yang saleh dan terpelajar.[59]

Zāhir ibn Rustam, adalah guru sufi yang menduduki posisi penting di kota Mekah saat itu. Putrinya Nizām, adalah gadis muda

Hal inilah yang diisyaratkan oleh Nabi, "*Berakhlaklah kamu dengan akhlak Allah*", dan doa Nabi Ibrahim, "*Masukkanlah aku ke dalam golongan orang-orang yang shalih*". Lihat, Syaifan Nur, "Filsafat Wujud Mulla Shadra", dalam *Mulla Shadra. Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. I, No 4, 2011), 202-203.

[56] Lihat Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkīyah*, Juz I, 57-58.

[57] Lihat Ibn 'Arabī, *Fuṣūs al-Ḥikām*, I, 47.

[58] Ibn al-'Arabī, *Fuṣūs al-Ḥikām*, diedit dan diberi komentar oleh Abū al-'Alā 'Afīfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1980), Juz. I, 47.

[59] Lihat R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia*, 36





cantik, cerdas, memesona, dengan kualitas intelektual yang tinggi dan pengalaman spiritual yang mendalam.[60] Bagi Ibn al-'Arabī, ia tetap sebagai manifestasi duniawi, tokoh teofanik, dan *sophia aeterna*.[61] Gadis yang menguasai fiqih ini memunculkan inspirasi Ibn al-'Arabī dan mengilhaminya untuk menulis sekumpulan puisi yang sangat indah, sehingga lahirlah *Tarjumān al-Ashwāq*.[62] Berbagai pengalaman spiritualnya di Mekah dan pernyataan simbolisnya tentang jalan mistik, diungkapkan dalam puisi-puisi cinta yang dipersembahkan pada Niẓām. Ibn al-'Arabī menyadari bahwa kecantikan manusia berkaitan dengan realitas ketuhanan. Karena itulah ia mampu menghasilkan puisi yang mengagumi kesempurnaan gadis itu dan sekaligus, dalam perspektif yang benar, menggambarkan realitas yang lebih dalam. Karya ini diyakini mengandung puisi cinta yang sangat tinggi dengan makna batin, sehingga memberikan daya tarik yang besar bagi para teolog ortodoks. Kitab ini terkesan sebagai sebuah kumpulan puisi cinta erotik.[63] Namun menurut Ibn al-'Arabī dalam mukadimahnya, secara lahiriah *Tarjumān al-Ashwāq* merupakan untaian puisi cintanya kepada sang gadis, tapi sebenarnya karya itu merupakan ungkapan cintanya kepada Sang Pencipta.[64]

Di sisi lain, *Tarjumān al-Ashwāq* membawa kontroversi. Ibn al-

[60] Ibn al-'Arabī, *Tarjumān al-Asywāq* (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1961), 7-8.

[61] H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*, terj. R. Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969), 52.

[62] Ibn 'Arabī, *Tarjumān al-Ashwāq*. Dikutip dari RW. J. Austin dalam *Sufi-sufi Andalusia*, terj. MS.Nasrulloh (Bandung: Mizan, 1994), 38-39.

[63] Dalam kasus Ibn al-'Arabī, tulisannya meyakinkan kita bahwa tidak relevan untuk menempatkan jalan cinta dan cara pengetahuan dalam posisi yang berseberangan. Selain itu, karya-karyanya harus dibaca tanpa prasangka ide. Dalam konteks ini, ia mengkritik Massignon yang tidak mampu melakukan cara seperti ini. Selengkapnya Claude Addas menyebutkan, "*In Ibn 'Arabī's case, his writings convince us that it is irrelevant to place the way of love and the way of knowledge in opposition. Moreover, his works should be read without any preconceived ideas; ...Massignon denounced, that this cry from an inflamed heart issues. Massignon had read all of it; no doubt he knew this passage, but even if his sight rested on it for a few moments, he probably saw nothing more than a literary device. For him, Ibn Arabî was only a dry, haughty dialectician and nothing ever succeeded in persuading him to re- examine this opinion which he had held since his youth*. Claude Addas, "*The Experience and Doctrine of Love in Ibn 'Arabī*", diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh Cecilia Twinch untuk the Muhyiddin Ibn Arabi Society dalam the Symposium at Worcester College, Oxford, May 4-6th 2002.

[64] A. Rofi' Usmani, *Tokoh-tokoh Muslim Pengukir Zaman*, 30.

'Arabī dituduh sebagai orang yang telah menulis puisi cinta yang didorong oleh hawa nafsu. Secara lahiriah, *Tarjumān al-Ashwāq*, kelihatannya membenarkan tuduhan itu, tetapi secara batiniah karya tersebut, sebagaimana dijelaskannya kemudian dalam *Dhakhāir al-A'1āq*, yang disusun atas permintaan para sahabat dan muridnya, ditujukan kepada Allah, perkara-perkara *samawīyah* dan kenikmatan menyatu dengan Allah.[65] Sikapnya terhadap perempuan melambangkan pada dirinya suatu apresiasi yang kuat pada sesuatu yang feminin, paling tidak dalam aspek ruhaninya. Bab terakhir dalam *Fuṣūs al-Ḥikām* adalah bukti paling nyata tentang signifikansi ruhani feminin dalam pemikirannya, karena bab itu tidak lain daripada suatu komentar yang diperluas tentang hadits Nabi saw., "*Kepada tiga hal aku dibuat jatuh cinta di dunia ini: wanita, wewangian dan salat*".[66]

Ibn al-'Arabī, dalam berbagai sisi kontroversinya, termasuk dalam kitab *Tarjumān al-Ashwāq*, telah memperlihatkan pengalaman spiritual yang tinggi. Dalam kitab ini, semakin terlihat bagaimana Ibn al-'Arabī selalu memandang dan mengekspresikan sesuatu tidak hanya dari kulit luarnya, namun juga dari sisi dalamnya yang penuh makna, dan itu merupakan sisi spiritualnya yang sangat mumpuni.

[65] Lihat Ibn 'Arabī, *Tarjumān al-Ashwāq*, 8.

[66] Hadits ini diriwayatkan dari Anas bin Mālik oleh Ahmad bin Hanbal, al-Nasā'ī, al-Hākim, dan al-Baihaqī. Lihat al-Munāwī, *Mukhtasar Sharh al-Jāmi' al-Saghīr* (T.tp.: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabīah, 1954), vol. 1, 250.





## *Bab Empat*

# *ḤUḌŪR* DAN *GHAIBAH* : KESADARAN DAN KETAKSADARAN SPIRITUAL

*Ḥuḍūr*, sebagai sebuah term sufisme yang hanya ditulis oleh sebagian kecil para tokoh tasawuf, tampaknya sudah dilakukan oleh beberapa sufi termasuk seorang sufi masyhur yang hidup pada abad ke enam hijriyah yakni Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī (w. 505 H / 1111 M.). Al-Ghazālī menyebut *ḥuḍūr* dengan dua istilah yang berbeda namun tampaknya memiliki substansi yang sama, yakni *ḥuḍūr al-qalb* dan *iḥḍār al-qalb*.[1] Perbedaannya, istilah pertama lebih merupakan pemberian Tuhan tanpa upaya manusia, sedangkan istilah kedua berhubungan dengan upaya yang dilakukan oleh seseorang sehingga menghasilkan sesuatu. Dalam kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, al-Ghazālī juga memberikan gambaran tentang *ḥuḍūr*, yang dihubungkan dengan beberapa konsep lain seperti *tafahhum*, yang merupakan bagian dari olah pikir dan kejernihan hati serta efektifitasnya dalam menghilangkan kegelisahan jiwa. Ia juga menjelaskan *ḥuḍūr* dalam kaitannya dengan ibadah salat sebagai salah satu ibadah *maḥḍah* serta pelaksanaan *dhikr*, sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari perjalanan spiritual seseorang.[2]

Pasca al-Ghazālī, tokoh sufi selain Ibn al-'Arabī, yang juga membicarakan tentang *ḥuḍūr* adalah 'Ain al-Quḍat al-Ḥamadāni (w.1131 M),[3] dan Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandari. Sedangkan tokoh lain

[1] Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī (selanjutnya ditulis al-Ghazālī), *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz I (Kairo: Maktabah al-Nashr, 1998), 212. Secara bahasa, *ḥuḍūr al-qalb* mengandung makna "pemberian" sedangkan *iḥḍār al-qalb* mengandung makna "adanya usaha dan proses yang dilakukan" untuk memperolehnya. Barangkali, hemat penulis, *ḥuḍūr al-qalb* setara dengan *aḥwāl*, sementara *iḥḍār al-qalb* lebih dekat pada *maqāmāt*.

[2] Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz I, 212.

[3] Nama lengkapnya adalah Abū al-Ma'āli 'Abd Allāh ibn Abū Bakr. Sejak masa kanak-kanak, ia dikenal memiliki intelektualitas yang mumpuni, sehingga dalam usia muda ia mampu menguasai matematika, ilmu alam, teologi, hukum Islam dan hadis. Namun dia meninggalkan semua ilmu ini demi sufisme. Dua karyanya yang paling

belakangan yang banyak menulis tentang hal ini adalah Ayatollah Khomeini pemimpin spiritual dan pendiri Negara Republik Islam Iran.[4] Masing-masing mereka menulis tentang *ḥuḍūr*, namun tampaknya tulisan mereka tidak sebanyak dan seluas apa yang telah dilakukan oleh Ibn al-'Arabī dalam kitab-kitabnya.

Dalam bagian ini, penjelasan berikutnya akan difokuskan untuk mengetahui makna *ḥuḍūr*, baik dari sudut bahasa maupun istilah, yang tentu mencakup dari berbagai pandangan para ahli termasuk Ibn al-'Arabī sendiri. Setelah itu akan dilihat sejauhmana urgensi *ḥuḍūr* dalam membangkitkan spiritualitas menuju eksistensi diri melalui ibadah dan *munājah*.

## A. *Ḥuḍūr*: Makna Dan Urgensi Kehadiran Hati Menuju Eksistensi Diri

Dari sudut bahasa, kata *ḥuḍūr* ternyata memiliki banyak arti, tergantung dari sisi mana kita memandangnya. Berikut ini akan dijelaskan tentang makna *ḥuḍūr* dalam konteks kebahasaan, secara lebih rinci.

### 1. Memahami Makna *Ḥuḍūr*

Kata *ḥuḍūr* secara bahasa (kebahasaan, etimologis) memiliki banyak padanan kata seperti *jumhūr*, *mujtama'* (*mujtama'ūn*), juga *naẓẓārah* (*naẓẓārāt*), dan *mustamī'*(*mustamī'ūn*). Dalam bahasa inggris, kata *ḥuḍūr* ini diterjemahkan menjadi kata-kata *audience*, *attendance*, *attendees*, dan *attenders*.[5] Kata-kata ini berarti orang banyak,

penting dalam bidang ini adalah *Zubdat al-Haqāiq* dan *Tamhīdāt*. Lihat, Sayyed Yahya Yasrabi, "Epistemologi Ilmu Mistis: Perspektif Ayn al-Qudhat al-Hamadani", dalam *Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam* (Vol. VI. No. 15. 2008), 24.

[4] Imām Rūhullāh al-Mūsāwī al-Khumainī menulis, *Sirr al-ṣalāh*: *Ṣalāt al-'Ārifīn wa Mi'rāj al Sālikīn*. Kitab ini, aslinya ditulis dalam bahasa Persia yang, menjelaskan mengenai rahasia-rahasia spiritual dan mistik ibadah salat. Khomeini menyelesaikan penulisan buku ini tahun 1358 H (1942 M). Di sinilah ia menulis tentang *ḥuḍūr* dalam hubungannya dengan salat. Cetakan akhir kitab ini diterbitkan oleh *Muassasah Tanẓīm wa Naṣri Turāth Imām Khomeini* tahun 1990 M. Kitab ini memiliki 266 halaman dan memuat pengantar yang ditulis oleh Ayatullah Jawadi Amuli, juga beberapa daftar isi penjelasan dan lampiran foto kopi lengkap dari tulisan tangan Khomeini.

[5] Rohī al-Ba'albakī, *Al-Mawrid: A Modern Arabic English Dictionary* (Beirut: Dār al-'Ilm al-Malāyin, 1996), Eight Edition, 475.





masyarakat, para hadirin, penonton, pendengar, kehadiran, dan orang-orang yang hadir. Kata *ḥuḍūr* dalam makna ini ditujukan kepada orang-orang atau sekelompok orang yang menghadiri, mengikuti, mendengarkan dan menyaksikan sesuatu. Jadi *ḥuḍūr* dalam konteks ini, merupakan kelompok atau kumpulan yang merupakan gabungan dari beberapa individu yang berkumpul di suatu tempat tertentu, pada suatu acara tertentu. Makna *ḥuḍūr* di sini, tampaknya lebih mengarah pada subjek yang terlihat dengan jelas dengan mata kepala.

Kata *ḥuḍūr* juga bisa bermakna *wujūd*, *muthūl* dan *majī'*. Kata-kata ini berarti kehadiran (*presence, presenting oneself, attendance, attending,* and *being there*), kemunculan, kelihatan, dan penampilan (*appearance*), kedatangan dan terlihat (*coming, arrival,* and *showing up*), mencapai dan menyentuh (*reaching*), berkunjung dan mendatangi (*visiting, going-to*).[6] Kata *ḥuḍūr* dalam makna kedua ini, tampaknya lebih mengarah kepada sifat atau keadaan sesuatu, bukan subjek sebagaimana penjelasan pada makna sebelumnya.

Ada juga kata *ḥuḍūr* yang berarti *ḥuḍūr al-dhihn aw al-badīhah*. Kata ini semakna dengan kata-kata *presence of mind* (kesadaran, ber"kepala dingin", tidak "kehilangan akal"), *quickness* (*of intellect*, kecerdasan intelektual), *quick thinking or perception* (daya pikir atau pemahaman yang cepat), *alertness of mind* (kesiapsiagaan, kewaspadaan, ketajaman pikiran) *acuteness* (kehalusan, ketajaman, ketelitian, kehangatan), *sharpness* (kecerdikan, kepintaran), *keenness* (ketajaman), *shrewdness* (kepintaran, kecerdasan), *perspicacity* (kecerdasan, ketajaman pandangan), *subtlety* (kehalusan ekspresi), *intelligence* (kecerdasan), *repartee* (jawaban yang tepat).[7] Makna yang ketiga ini, tampaknya lebih mendekati pada makna yang kedua, bukan makna yang pertama.

Keseluruhan makna yang disebutkan di atas, yakni makna yang ditinjau dari sudut kebahasaan, menunjukkan bahwa *ḥuḍūr* memiliki

[6] Rohī al-Ba'albakī, *Al-Mawrid: A Modern Arabic English Dictionary*, 475.

[7] Rohī al-Ba'albakī, *Al-Mawrid: A Modern Arabic English Dictionary*, 475. Lihat juga John M. Echols & Hasan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia, September 1992), 10, 22, 340, 424, 444, 461, 278, 519, dan 524.

dua arti, yakni objek yang terlihat dan kata sifat atau keadaan yang tidak terlihat. *Ḥuḍūr* dalam makna objek yang tampak, terlihat adalah kumpulan orang-orang, masyarakat, hadirin, penonton, dan pendengar, yang dapat terlihat dengan jelas secara fisik. Sedangkan *ḥuḍūr* dalam makna kata sifat atau keadaan yang tidak terlihat, namun dapat dirasakan keberadaannya, adalah seperti kata kehadiran, kemunculan, kedatangan, penampilan, ketajaman pikiran, kecerdikan, pemahaman yang cepat dan kepintaran. Dengan demikian, dari makna-makna ini dapat dipahami bahwa *ḥuḍūr* secara bahasa, berarti sesuatu yang dekat dengan panca indera dan berhubungan dengan akal pikiran manusia. Sampai pada titik ini, tampaknya makna *ḥuḍūr* belum sampai menyentuh pada hati (*qalb*),[8] karena masih berbicara seputar fisik dan jiwa.

Pernyataan tentang makna *ḥuḍūr* sebagai sesuatu yang dapat terlihat, seperti penjelasan pada makna *ḥuḍūr* yang pertama, kemudian diperkuat dengan makna *ḥuḍūr* yang disebutkan oleh Louis Ma'lūf. Menurut Ma'lūf, kata *ḥuḍūr* ini adalah lawan dari *ghaib* (*ḍiddu ghāba*).[9] Sementara Ibn Manẓūr menyebutkan bahwa *ḥuḍūr* adalah lawan dari sesuatu yang *ghaib* (*mughīb*) dan keghaiban (*ghaibah*) itu sendiri.[10] Sedangkan dalam Ensiklopedi Islam disebutkan bahwa *ghaib* secara bahasa berarti sesuatu yang tersembunyi, yang tidak tampak, atau yang tidak terlihat oleh pandangan mata. Istilah *ghaib* ini dipakai dalam dua pengertian. Pertama, segala sesuatu yang abstrak, tidak nyata. Kedua, keadaan tidak hadir (*absence*) pada suatu peristiwa, di satu tempat atau juga berada ditempat yang jauh dari peristiwa tersebut.[11]

---

[8] *Qalb*, secara etimologis berarti membalik, karena sesuatu yang dirujuk oleh kata ini memiliki karakteristik tidak konsisten, bolak-balik. Ungkapan yang cukup populer tentang *qalb* adalah, "*summīy qalb qalban li taqallubih*", *qalb* disebut *qalb* karena sifatnya yang tidak konsisten. Lihat dalam Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid V, 687. Ibn al-'Arabī, ketika berkomentar tentang agama cinta dalam syairnya, menjelaskan tentang sifat tak berbatas dan *nomena* (tak menjelma) dari hati manusia penerima *tajallī* Tuhan, yaitu hati yang berkekalan mengalami teofani dan manifestasi zat Ilahiah. Seperti juga dijelaskan Chittick, "Rumi and Maulawiyah – Between Rumi and Ibn 'Arabī", dalam S.H. Nasr, *Islamic Spirituality: Manifestations*, 158-159.

[9] Louis Ma'lūf, *al-Munjid* (Beirut: Dār al-Fikr, 1973), 139.

[10] Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Juz II (Kairo: Dār al-Qāhirah, t.th), 906.

[11] *Ensiklopedia Islam* (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hope, 1996), 123-124.





Baik Louis Ma'lūf maupun Ibn Manzūr memberikan statemen penguatan bahwa *ḥuḍūr* merupakan sesuatu yang nyata, terlihat dan dapat diinderai. Peran indera dan pikiran, dalam konteks ini, tampaknya sangat kuat pada makna *ḥuḍūr*, jika tinjauannya adalah konteks kebahasaan (*lughawī*). Persoalan yang berikutnya adalah, apakah makna *ḥuḍūr* dalam konteks kebahasaan juga sejalan dengan makna *ḥuḍūr* dari sisi peristilahan. Hal ini akan diterangkan dengan penjelasan pada bagian berikutnya, sehingga diperoleh keterangan yang semakin jelas dan mudah untuk dipahami.

Adapun makna *ḥuḍūr* secara istilah (*iṣṭilāḥī*, terminologi), hal ini dapat dilihat dari penjelasan yang diberikan oleh Anwār Fuād Abī Khuzām dalam *Mu'jam al-Muṣṭalaḥāt al-Ṣufiyah*. Menurut Fuād;[12]

والحُضُوْرُ حُضُوْرُ القلبِ لما غاب عن عيانه بصفاء اليقين

"*Ḥuḍūr adalah kehadiran hati* (*yang muncul*) *dengan bersihnya keyakinan pada sesuatu yang tidak tampak* (*sehingga*) *tidak terlihat kejelasannya*".

Dalam keterangan yang diberikan oleh Abī Khuzām ini, ada tiga hal yang perlu dicermati secara seksama yaitu kehadiran hati (*ḥuḍūr al-qalb*), sesuatu yang tidak terlihat (*ghāba*), dan keyakinan yang bersih (*ṣafā al-yaqīn*). Ketiga hal ini akan dijelaskan secara lebih rinci.

Pertama, *ḥuḍūr al-qalb*. Dalam bahasa Indonesia, kata *ḥuḍūr al-qalb* ini memiliki beberapa terjemahan yang hampir serupa seperti kehadiran hati, penghadiran hati atau menghadirkan hati.[13] Tentang makna *qalb*, dalam pemakaiannya sehari-hari, umumnya kata ini diterjemahkan menjadi "hati", meskipun dalam tinjauan semantik, sebenarnya terdapat perbedaan yang mendasar antara *qalb* dengan hati. Kata *qalb* sendiri telah memiliki kata serapan dalam bahasa Indonesia, yaitu kalbu yang artinya pangkal perasaan batin atau hati yang suci (murni). Makna ini sama dengan kata "nurani" yaitu perasaan, atau hati yang murni yang sedalam-dalamnya.[14] Namun demikian,

---

[12] Anwār Fuād Abī Khizām, *Mu'jam al-Muṣṭalaḥat al-Ṣufīyah*, Cet. I (Libanon: Maktabah Lubnān Nāshirūn, 1992), 75.

[13] Penjelasan mengenai hal ini, dapat dilihat misalnya dalam, Rizal Ibrahim, *Menghadirkan Hati: Panduan Menggapai Cinta Ilahi* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003).

[14] Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa,

kedua kata ini, juga tidak dapat dipersamakan secara persis dengan kata *qalb*, karena kata ini dalam sistem konsepsional bahasa Arab digunakan untuk menyebut banyak hal, termasuk di dalamnya jantung, akal, dan semangat keberanian.[15] Rashīd Riḍā menyebutkan, seperti juga penjelasan al-Ghazālī, bahwa *qalb* itu ada dua, yakni *qalb* yang berarti sepotong organ tubuh yang menjadi pusat peredaran darah, dan *qalb* sebagai subsistem *nafs* yang menjadi pusat perasaan. *Qalb* dalam makna yang pertama memiliki pengaruh yang besar terhadap kesehatan badan sedangkan *qalb* dalam makna yang kedua memiliki pengaruh terhadap kesehatan jiwa.[16] Dalam tulisan ini, yang dimaksudkan tentu saja adalah *qalb* dalam makna yang kedua.

Dalam hubungannya dengan sufisme, al-Nawawī (620-676 H/1223-1278 M) menyebutkan bahwa menjaga kehadiran hati kepada Allah pada waktu ramai dan sendiri adalah salah satu dari lima jalan dalam sufisme. Empat yang lainnya adalah mengikuti *sunnah* Rasul dengan perbuatan dan perkataan, menghindari ketergantungan kepada orang lain, bersyukur pada pemberian Allah meskipun sedikit, serta selalu merujuk masalah kepada Allah.[17] Ungkapan al-Nawawī ini menyiratkan bahwa kehadiran hati, adalah suatu kondisi dimana seseorang merasakan bahwa dirinya selalu dilihat dan diperhatikan oleh Allah, kapan saja dan di mana saja. Kondisi seperti ini akan membuat seseorang selalu waspada, berhati-hati dalam segala tindak tanduknya, perkataan dan perbuatannya, baik saat dalam kesendirian maupun ketika bersama-sama dengan orang lain.

*Ḥuḍūr al-qalb* adalah sebuah kondisi dimana hati sedang berada dalam keadaan terjaga yakni dalam posisi *stand by*. Keterjagaan ini membuat hati berada dalam kesadaran, dan tentu saja berada dalam kewaspadaan. Hati yang berada dalam kewaspadaan ini,

*Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), cet. ke-7, 392. Kata ini diserap dari bahasa Arab "nūrānī", yaitu bersifat cahaya.

[15] Lihat Ahmad Warson al-Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), edisi kedua, 1232-1233, dan Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid V, 3713-3715.

[16] Rashīd Riḍā, *Sharh al-Arba'īn Ḥadīth al-Nabawīyah* (Kairo: Markaz al-Salaf li al-Kitāb, t.th.), 30.

[17] Lihat al-Nawawī, *Maqāṣid at-Tauḥīd*, 20.





meminjam istilah Charles Le Gai Eaton, adalah kondisi semacam ketajaman perhatian seekor binatang di dalam hutan yang waspada terhadap setiap gerakan (sesuatu, hewan atau orang), bahkan pada suara ranting yang berderak patah. Hati juga berada dalam kondisi 'kepenuhperhatianan', laksana pemanah yang akan melepaskan anak panahnya pada sasaran, atau seorang penembak yang jarinya berada pada pemicu. Orientasi seorang pemanah atau penembak adalah target, dan dalam konsentrasi yang tidak menyimpang ini, keheningan dan gerakan berada dalam satu perbuatan. Pada saat seperti itu tidak ada masa lalu, ataupun masa depan, yang ada hanya waktu sekarang.[18] Jadi, dalam kehadiran hati ada konsentrasi pikiran dan keheningan jiwa yang menyebabkan seseorang berada di dalam waktu kekinian.

Dalam kehadiran hati,[19] pikiran akan terfokus dan terpusat pada sesuatu. Pikiran berada dalam keadaan tenang, tidak *ngeluyur*, atau tidur. Dalam posisi seperti ini, hati sedang "hidup" yakni berada dalam kondisi keterjagaan, kesadaran, kehati-hatian, kewaspadaan dan kepenuhperhatian. Kondisi ini terjadi karena ia sedang mengingat Allah (*dhikr*) dan merasakan kehadiranNya. *Dhikr* seperti inilah yang dibicarakan oleh Ibn 'Aṭā' Allāh (w. 1309 M) dalam hubungannya dengan *ḥuḍūr*. Menurut Ibn 'Aṭā' Allāh, zikir adalah pembersihan jiwa (*nafs*) dari kealpaan (*ghaflah*) dan kelupaan (*nisyān*) dengan kehadiran hati kepada Allah secara terus menerus.[20] *Ḥuḍūr*, baginya merupakan zikir tingkat ketiga, yakni *zikr ma'a wujūd ḥuḍūr*, setelah *dhikr ma'a wujūd ghaflah* dan *dhikr ma'a wujūd yaqẓah*. Dalam penjelasannya

[18] Charles Le Gai Eaton, *Remembring God: Reflection on Islam*, terj. Burhan Wirasubrata, *Dzikir Plus: Sebuah Renungan Spiritual* (Jakarta: Cendekia Sentra Muslim, Maret 2002), 201-2.

[19] Kedudukan dan sifat hati ini terkait dengan doktrin fundamentalnya tentang *tajallī* Tuhan yang tidak berkesudahan, tidak berbatas, dan tidak pernah terulang sama. Tuhan dalam keadaan selalu menjelmakan diri ke dalam setiap bentuk dan makna. Hati manusia, yakni hati seorang sufi, mampu menangkap ketidakterbatasan dan ketidakbersudahan manifestasi Tuhan ini. Karena hati itu sendiri, menurut Ibn al-'Arabī, secara substansi adalah suatu tempat transformasi, fluktuasi, dan perubahan terus-menerus, dan menjadi fakultas imajinasi. Lihat teks-teks Ibn 'Arabī tentang *qalb* (hati) ini dalam Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, mis. 107-112.

[20] Ibn 'Aṭā' Allāh, *Miftāḥ al-Falāḥ wa Miṣbaḥ al-Arwāḥ* (Mesir: Dār Jawāmi' al-Kalām, 1420 H), 7.

lebih jauh, Ibn 'Aṭā' Allāh mengatakan,[21] janganlah engkau tinggalkan zikir karena ketiadaan *ḥuḍūr*mu bersama Allah dalam zikir tersebut. Sesungguhnya kelalaianmu kepada Allah tanpa adanya zikir, lebih berbahaya daripada kelalaianmu kepadaNya dengan masih adanya zikir kepadaNya. Mudah-mudahan Allah mengangkatmu dari zikir yang disertai kelalaian (*dhikr ma'a wujūd ghaflah*), menuju zikir yang disertai dengan kesadaran (*dhikr ma'a wujūd yaqẓah*). Dari zikir yang disertai kesadaran menuju zikir yang disertai *ḥuḍūr* (*dhikr ma'a wujūd ḥuḍūr*). Dan dari zikir yang disertai *ḥuḍūr* menuju kepada kepada zikir yang disertai adanya *ghaibah* dari selain yang di zikirkan (*dhikr ma'a wujūd ghaibah 'amma siwā al-madhkūr*).

Sejalan dengan pernyataan Ibn 'Aṭā' Allāh ini, Laleh Bakhtiar juga memberikan penjelasan bahwa kehadiran (*presence*) adalah menyaksikan dengan sadar. Kehadiran bersesuaian dengan olah zikir yang sadar. Ia merupakan sebuah cermin yang memantulkan, yang sadar ketika menyaksikan; sadar akan kehadiran Ilahi (*ḥaḍrah al-ilāhīyah*), seperti dinyatakan oleh hadis: "*Beribadahlah kamu kepada Allah seolah-olah kamu melihatNya, dan jika kamu tidak melihatNya, pasti Dia melihatmu*".[22] Menyaksikan dengan sadar tentu saja berarti melihat, memandang, memantau dan memperhatikan sesuatu dalam keadaan jaga, bukan dalam keadaan tidur. Jadi *ḥuḍūr* bukanlah sebuah mimpi, meskipun saat tidur seseorang mampu melihat sesuatu yang tidak terlihat oleh pandangan mata, karena diri memasuki alam ruhani. *Ḥuḍūr*, seperti halnya mimpi, adalah kondisi dimana hati 'terbuka' dan mampu menyaksikan fenomena alam *ghaib*. Kesadaran ini kemudian dipertegas dengan kalimat Laleh Bakhtiar bahwa kehadiran (*presence*) adalah kesadaran akan kehadiran Ilahi (*ḥaḍrah al-ilāhīyah*), bukan kesadaran biasa. Dengan demikian, *ḥuḍūr* benar-benar menjadi bagian yang sangat penting dalam perjalanan spiritual seseorang.

Kehadiran hati, dalam konteks praktek dan perilaku sufistik keseharian, menurut Rizal Ibrahim, merupakan suatu hal yang sangat

[21] Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sukandari, *al-Hikām* (Bandung: Al-Ma'arif, tt.), 40.

[22] Laleh Bakhtiar, *Sufi: Expression of the Mystic Quest*, terj. Purwanto, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi, Dari Maqam-Maqam Hingga Karya-Karya Besar Dunia Sufi* (Bandung: Penerbit Marja, 2008), 122.





penting dalam setiap amal dan perbuatan. Tanpa kehadiran hati, mustahil seseorang dapat menggapai derajat kedekatan dengan Tuhan, *Dhaz* yang menjadi tujuan utama perilaku dan praktek keberagamaan seseorang.[23] Pernyataan Rizal ini tampaknya semakin memberikan gambaran yang jelas bahwa amal atau perbuatan yang dilakukan tanpa mengikutsertakan kehadiran hati, tidak akan membawa *taqarrub* kepada Allah. Padahal, tujuan dari sebuah amal yang dilakukan seorang hamba, tidak lain adalah mendekatiNya. Jika tanpanya, tentu saja tujuan tidak akan tercapai. Jelasnya, tanpa kehadiran hati, pintu kedekatan (*al-qurb*) tidak akan terbuka.

Sejalan dengan hal ini, secara khusus al-Jawadī al-'Amulī menyebutkan tentang kehadiran hati dalam hubungannya dengan ibadah. Ia menyatakan bahwa kehadiran hati, seperti halnya prinsip bersuci dan prinsip niat, diyakini terkandung dalam banyak ibadah, baik dalam bentuk kewajiban maupun dalam bentuk anjuran (*mustaḥab*).[24] Sebagai sebuah prinsip, tentu kehadiran hati menjadi sesuatu yang penting dan utama. Ia akan menjadi kekuatan inti dalam sebuah ibadah. Tanpa kehadiran hati, sebuah ibadah akan kehilangan ruhnya.

Kehadiran hati dalam pelaksanaan ibadah, juga dijelaskan oleh al-Ghazālī. Bagi Al-Ghazālī, kehadiran hati bahkan menjadi sebuah kewajiban, bukan sekedar anjuran atau hal yang *mustaḥab* seperti dalam terminologi fiqh yakni jika dilaksanakan berpahala, dan jika ditinggalkan tidak apa-apa. Artinya, menurut al-Ghazālī, kehadiran hati adalah sebuah kemestian yang tidak boleh ditinggalkan. Lebih jauh, ia menjelaskan hal ini dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* pada bab ketiga tentang syarat-syarat perbuatan batin dari berbagai perbuatan hati serta adanya keterkaitan antara ibadah *ṣalāh* dan kehadiran hati (*al-bāb al-thālith: fī shurūṭ al-bāṭinah min a'māl al-qalb, irtibāṭ al-ṣalāh wa ḥuḍūr al-qalb*). Al-Ghazālī menerangkan tentang hal ini dengan mengutip tiga ayat sekaligus:

[23] Rizal Ibrahim, *Menghadirkan Hati: Panduan Menggapai Cinta Ilahi* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), xvii.

[24] Ayatullah al-Jawadī al-'Amulī, "Pengantar", dalam Imām Rūhullāh al-Mūsāwī al-Khumainī, *Sirr al-ṣalāt: Ṣalāt al-'Ārifīn wa Mī'rāj al Sālikīn*, terj. Irwan Kurniawan, *Shalat Ahli Makrifat: Seputar Makna Batiniah dan Bacaan dalam Shalat* (Bandung: Pustaka Hidayah, Sept 2006), 41.

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي

"*Dan tegakkanlah salat untuk mengingatKu (dhikrī)*".

Dalam ayat lain disebutkan;

وَلَا تَكُن مِّنَ الْغَافِلِينَ

"*... dan janganlah kamu termasuk orang-orang yang lalai*".

حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ

"*... sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan*".[25]

Ayat-ayat ini, menurut al-Ghazālī, menunjukkan wajibnya zikir dalam ibadah salat. Sedangkan kelalaian (*ghaflah*) adalah kebalikan dari zikir. Dalam hal ini zikir dalam ibadah salat menurut al-Ghazālī, adalah *khushu'* dan *ḥuḍūr al-qalb*. Maka siapa yang *ghaflah* dari segala perbuatan ibadah salatnya, bagaimana mungkin ia dapat dikatakan menegakkan salat (*muqīman li al-ṣalāh*) untuk mengingat Sang Khaliq.[26] Lebih jauh al-Ghazālī menjelaskan bahwa *ḥuḍūr al-qalb* adalah ruhnya salat. Dan *ḥuḍūr al-qalb* yang paling minimal dalam salat adalah tercapainya kehadiran ruh dalam ibadah salat pada saat melakukan takbir (*takbīrat al-iḥrām*).[27] Tanpa kehadiran ruh (hati), salat yang dilakukan oleh seseorang adalah laksana tubuh yang sudah menjadi mayat.

Semua keterangan yang disebutkan di atas, baik penjelasan dari Charles Le Gai Eaton, Ibn 'Athā' Allah, Laleh Bakhtiar, al-Jawadi al-'Amuli, Rizal Ibrahim, maupun al-Ghazālī, menunjukkan betapa pentingnya kehadiran hati (*ḥuḍūr al-qalb*), baik dalam melakukan amal perbuatan secara umum, maupun dalam pelaksanaan ibadah *dhikr* dan salat secara khusus. Dengan demikian, *ḥuḍūr* harus meliputi berbagai hal dalam sikap dan perbuatan seseorang meliputi berbagai sisi kehidupannya. Tanpa kehadiran hati, tiada kebaikan pada sebuah amal maupun ibadah dalam segala bentuknya.

[25] Qs. Ṭaha (20):14, Al-A'rāf (7):205, Al-Nisā' (4):43.

[26] Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz I, 208.

[27] Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz I, 210. *Takbīrat al-iḥrām*, adalah *takbir* yang mengharamkan seseorang untuk melakukan komunikasi atau hubungan dengan siapapun selain Allah, yang dilakukan untuk mengawali ibadah salat.





Hal kedua yang ingin dijelaskan dari keterangan Abī Khuzām di atas adalah, zat (*'ain*) yang tidak terlihat. Hal ini dapat terjadi karena tiga hal, yaitu karena keadaan zat itu sendiri, adanya keterbatasan dalam penglihatan, dan karena adanya penghalang antara zat dengan penglihatan. Jika ditinjau dari sudut yang pertama yakni keadaan suatu zat, sesuatu itu tidak terlihat oleh mata kepala boleh jadi karena kehalusan zatnya atau terlalu kecil unsur bahan dasarnya seperti seperti pori-pori kulit, bakteri, virus, molekul, atom, proton, electron dan neutron. Suatu zat juga tidak dapat terlihat dengan baik jika ia terlalu besar, seperti melihat gajah dalam jarak 1 cm dari tubuhnya.

Disisi lain, dari sudut tinjauan kedua, sesuatu yang tidak terlihat boleh jadi disebabkan oleh kelemahan mata karena memang penglihatan kita sebenarnya cukup terbatas, bahkan jika dilihat pada orang yang paling sempurna penglihatannya sekalipun. Mata juga tidak mampu melihat apapun jika tidak ada cahaya. Demikian juga, dari sudut tinjauan ketiga, jika ada penghalang (*hijāb*) antara mata dengan sesuatu zat, maka benda tersebut juga tidak dapat terlihat.[28] Semua hal yang tidak terlihat oleh mata fisik inilah, yang akan dapat terlihat dengan bersihnya keyakinan,[29] yakni mata hati (*'ain al-qalb*). Disinilah

[28] Lensa mata tidak mampu melihat benda yang sangat kecil (pori-pori kulit, virus, molekul, atom, proton, electron dan neutron), benda yang terlalu besar, benda yang sangat jauh (bintang dan planet), apa yang ada dalam diri kita dan orang lain, serta apa yang orang lain pikirkan dan rasakan. Mata juga tidak dapat melihat dalam kegelapan atau di tempat yang sangat terang menyilaukan. Mata hanya melihat sesuatu jika ada cahaya yang berada pada frekuensi 10 pangkat 14 Hz. Jika kurang atau lebih, mata juga tidak mampu menangkapnya. Di sisi lain, jika kita memandang ke jalanan atau padang yang luas dan jauh, maka seolah-olah terlihat air, padahal itu hanya fatamorgana. Air laut dalam pandangan kita berwarna, padahal itu hanyalah pantulan dari dalamnya. Benda lurus yang dimasukkan ke dalam air, akan terlihat bengkok. Demikian juga ketika berada di atas kendaraan yang bergerak, maka pepohonan, rumah atau gedung di sisi jalan, akan terlihat seperti berlari dan berkejar-kejaran. Singkatnya, penglihatan kita sangat terbatas. Namun hal ini memberi kesadaran pada kita bahwa banyak hal yang tidak dapat dipahami jika hanya sekedar mengandalkan penglihatan *un sich*. Lihat dalam Al-Rasikh, "Mengaktifkan Indera Keenam Untuk Melihat Allah Swt", Lembar Jumat, *Al-Rasikh* (Diunduh, pada 19 Februari 2008).

[29] Dalam ilmu jiwa agama, keyakinan berhubungan erat dengan pikiran, emosi, sikap dan perasaan yang keseluruhannya membentuk perilaku seseorang. Keyakinan juga berkaitan dengan cara menghadapi sesuatu yang mengganggu perasaan, baik yang menggembirakan, menyedihkan dan lain-lain. Hal ini karena keyakinan termasuk dalam konstruksi kepribadian seseorang. Lihat, Zakiah Darajat, *Ilmu Jiwa Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1970), 2. Keyakinan, dalam tinjauan filsafat, adalah derajat dan tingkat pengetahuan yang hanya dapat diperoleh melalui akal, keberakalan, keberfikiran,

terlihat betapa kuatnya buah dari bersihnya keyakinan yang ada di dalam hati, yang merupakan bagian ketiga dari keterangan Abī Khuzām.

Dalam konteks keyakinan ini, Alī ibn Sahl memberikan penjelasan tentang hubungan antara keyakinan (*al-yaqīn*),[30] dengan *ḥuḍūr*. Menurut Alī Ibn Sahl, keyakinan berada di awal eksistensi *ḥuḍūr*, sehingga *ḥuḍūr* itu sendiri merupakan kelanjutan dari sebuah keyakinan yang baik.[31] Disisi lain, Alī Ibn Sahl juga memandang pada kemungkinan tercapainya sebuah keyakinan, terlepas atau terpisah dari keadaan *ḥuḍūr* itu sendiri. Namun demikian, situasi sebaliknya yakni tercapainya *ḥuḍūr* tanpa sebuah keyakinan, merupakan hal yang sangat sulit atau bahkan tidak mungkin terjadi. Jadi, *ḥuḍūr* itu muncul setelah keyakinan. Dengan demikian, posisi *ḥuḍūr* sebenarnya lebih tinggi dari keyakinan. Oleh karena itu, bagi Sahl, berada di dalam *ḥaḍrah al-ilāhīyah*, dalam posisi *ḥuḍūr*, lebih diutamakan daripada

---

selain tindakan dan tentu pelaksanaan. Untuk mencapai keyakinan tersebut, fitrah manusia akan mendesak akal bertanya, meragukan, memikirkan, mempertimbangkan, mencari bukti, mengotak-atik semua objek yang hadir di dalam dirinya. Keadaan resah dan gelisah akan selalu bergelinjang dalam diri sampai keyakinan itu datang. Musa Kazhim, "Kontroversi Seputar Akal, Hati dan Eksistensi", dalam *Al-Huda*, *Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam* (Vol. II. No. 4, 2001), 74.

[30] Alqurān menjelaskan *al-yaqīn* dalam Q.s.al-Takāthur (102) 5-7: "*Janganlah begitu, jika kamu mengetahui dengan pengetahuan yang yakin, niscaya kamu benar-benar akan melihat neraka jahīm, dan sesungguhnya kamu benar-benar akan melihatnya dengan 'ain al-yaqīn*". Dalam Alqurān dijelaskan, ada tiga istilah tentang *al-yaqīn*, yaitu *'ilm al-yaqīn* dan *'ain al-yaqīn* serta *ḥaq al-yaqīn*. *'Ilm al-yaqīn* berarti pengetahuan yang penuh keyakinan yakni suatu keyakinan yang telah diperoleh manusia, yang merupakan hasil dari akal pikirannya dalam memikirkan (*tafakur*) akan sesuatu serta memperhatikan bukti dan dalil yang ada. Sedangkan *'ain al-yaqīn* adalah keyakinan yang diperoleh melalui melihat secara jelas dan pasti, yakni keyakinan kuat yang diperoleh seseorang dengan perantaraan *kashf* dan limpahan karunia Allah. Sedangkan *ḥaq al-yaqīn*, yakni suatu keyakinan yang diperoleh seseorang setelah ia menyaksikan dengan mata kepala sendiri atau mata hatinya: "*Sesungguhnya (yang disebutkan ini) adalah suatu keyakinan yang benar.*" (Q.s Al-Waqi'ah (56) 95). Dari ketiga keyakinan di atas, *ḥaq al-yaqīn* adalah keyakinan tertinggi, paling benar dan paling dapat dibuktikan.

[31] Menurut 'Abd al-Qādir al-Jīlānī keyakinan itu berhubungan dengan pengamalan Alqurān. Dalam *tadhkirah*nya ia mengingatkan; Ambillah nasehat dari Alqurān dengan cara mengamalkannya, bukan dengan jalan menentangnya. Keyakinan adalah kata yang pendek, namun jika dilakukan ia menjadi panjang. Berimanlah pada Alqurān, percayalah dengan hati, dan amalkan dengan anggota tubuh. Lihat, M. Iqbal Irham, "Pemikiran Sufistik Syekh Abdul Wahab Rokan", dalam *Jurnal Lektur Keagamaan* (Vol. 8, No. 2, Desember 2010), 306.





keyakinan, karena *ḥuḍūr* bersifat menetap, sedangkan keyakinan bersifat bisikan.[32]

Anwār Fuād Abī Khuzām kemudian melanjutkan penjelasan-nya tentang *ḥuḍūr*:

فهو كالحاضر عنده وإن كان غائبا عنه ، قال القائل أَنْتَ وَإِنْ غَيَّبْتَ عَنّي سَيِّدِي كَالحَاضِرِ[33]

"(*Dengan ḥuḍūr*), *maka sesuatu itu seolah-olah wujudnya hadir bersamanya, meskipun sebenarnya dia tidak kelihatan* (*ghaib*) *secara kasat mata. Sebuah ungkapan dalam syair mengatakan, engkau, wahai yang mulia junjunganku, meski engkau tidak hadir di sisiku, namun wujudmu seakan hadir di sisiku*."

Penjelasan Abī Khuzām ini menunjukkan betapa kondisi *ḥuḍūr* mampu membuat apa pun yang tidak berada di depan mata karena ketidakhadirannya, menjadi 'hadir', yakni seolah-olah berada di depan mata. Namun pada hakikatnya, bukanlah mata yang memandang, melainkan sebuah keyakinan bersih yang tertancap kuat di dalam hati. Inilah pandangan hati yang sudah terlepas dari ketersingkapan batas atau tirai (*kashf al-ḥijāb*),[34] sehingga tiada yang dapat menghalangi pandangan hati, sejauh apapun sesuatu itu dan dimanapun ia berada. Dengan demikian, hati berada dalam kondisi tanpa jarak, tanpa batas dan tanpa penghalang dengan yang lain.

Charles Le Gai Eaton memberikan sedikit gambaran tentang orang-orang yang dapat memandang sesuatu yang tidak kelihatan ini.

---

[32] Abd al-Karīm ibn Hawazin al-Qushairī, *Risālah al-Qushairīyah* (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1959).

[33] Anwār Fuād Abī Khuzām, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt al-Ṣufiah*, 75.

[34] Penyingkapan atau terbukanya tirai-tirai alam *ghaib* (*kashf al-ḥijāb*) merupakan pemberian (*mauhibah*) Tuhan kepada seseorang yang meniti jalan tasawuf, yang sangat banyak jumlahnya. Penyingkapan ini akan mencapai titik puncaknya suatu saat, dimana seseorang akan merasakan *tajallī*nya Tuhan Yang Maha Indah dan Sempurna. Satu pendapat mengatakan bahwa *ḥijāb* itu berjumlah tujuh puluh ribu. Ibn al-'Arabī mengutip sebuah hadis, "*Sesungguhnya Allah mempunyai tujuh puluh ribu ḥijāb dari nur dan kegelapan; kalau saja Dia membukanya, kesucian wajahNya akan membakar semua yang dilihatNya dari makhluk-makhlukNya*". Lihat, Ibn 'Arabī, *Kalimah Allāh Kitāb al-Jalālah*, terj. Hasan Abrori, *Hakikat Lafdz Allah: Sebuah Kajian Filsafat Sufistik Tentang Lafdzhul Jalalah* (Surabaya: Pustaka Progresif, 2002), 149. Adapun penyingkapan yang terjadi pada diri Muḥammad saw. yang menjadi panutan dan teladan umat, telah diabadikan oleh Allah "*Hatinya tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya. Dan sesungguhnya Muhammad telah melihatNya pada waktu yang lain,* (*yaitu*) *di Sidrah al-Muntahā*". Q.s. Al-Najm (11):13-14.

Menurut Charles, ada segelintir orang yang telah diberi kemampuan untuk melihat realitas "di balik panggung". Orang-orang ini masih berada dan hidup di dunia, namun mereka memiliki penglihatan ganda. Menurut ungkapan Ibn al-'Arabī, mereka "melihat dengan dua mata" yakni mata lahir (mata kepala) dan mata batin (mata hati).[35] Mereka berjalan di tengah-tengah orang yang bermata satu (hanya mata lahir). Mereka bercampur dengan orang-orang pada umumnya dan memberikan berkah kepada manusia, karena mereka mempunyai akses menuju lautan rahmat Ilahi.[36]

Penjelasan Abī Khuzām yang terakhir tentang *ḥuḍūr* ini, ditambah dengan penjelasan sebelumnya, memberikan gambaran yang cukup terang benderang tentang makna *ḥuḍūr*. Namun disisi lain, tampaknya masih ada sebuah pertanyaan yang sangat penting yang memerlukan jawaban, untuk melengkapi makna *ḥuḍūr* ini, yakni apakah zat yang tidak terlihat itu hanya terbatas pada makhluk, atau juga mencakup Khaliq? Jelasnya, apakah dalam kondisi *ḥuḍūr*, seseorang dapat memandang kepada *al-Ḥaq*?[37] Inilah pertanyaan yang akan dijawab pada penjelasan berikut ini.

[35] *How we witness the Real is that we are given two eyes. One eye sees through the faculty of reason and the other eye sees through the faculty of imagination, and thus the illumined self is able to comprehend both aspects of Gods' self-disclosure-mind sees God's incomparability or transcendence, on the other hand, and imagination sees God's similiraty or immanence, on the other.* Nikos Yiangou, "The Epistemology of Heart-Mind in the Spiritual Teachings of Muhyiddin Ibn 'Arabī", dalam *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. 2, No. 1, June 2012), 129.

[36] Charles Le Gai Eaton, *Remembring God: Reflection on Islam*, terj. Burhan Wirasubrata, *Dzikir Plus: Sebuah Renungan Spiritual* (Jakarta: Cendekia Sentra Muslim, Maret 2002), 190.

[37] 'Memandang *al-Ḥaq*', tidak hanya menjadi perbincangan hangat dan intens di kalangan teolog, namun juga pakar sufisme. Diantaranya, kajian Michel Chodkiewicz, dalam *The Vision Of God*, yang menjelaskannya dengan Qs. 7:143 terutama ayat *'lan tarānī'* dan *'arinī unzur ilayka'* serta Qs. 6:103 pada kalimat *'la tudrikuh al-abṣār wa huwa yudrik al-abṣār'*. Bagi al-Ṭabarī, theofani Mūsā di Sinai, menunjukkan ketidakmampuan fundamental makhluk untuk melihat Allah. Menurut al-Qurṭubī, bagi sebagian orang, *lan tarānī* berarti engkau tidak akan melihat Tuhan di dunia ini. Namun, bagi Qāḍī 'Iyāḍ, Mūsā melihat Allah dan itulah sebabnya dia jatuh pingsan. Al-Qurṭubī menambahkan, penglihatan biasa tidak dapat mencapaiNya tetapi Dia menciptakan makhluk tertentu - dalam kasus Nabi Muhammad saw- di mana Dia bisa dilihat. Mengenai Muḥammad, al-Qurṭubī menceritakan pernyataan kontradiktif Aisyah, di satu sisi, dan serta Abū Hurairah dan Ibn Abbas di sisi yang lain. Lantas, bagaimana ia melihat Tuhan? Dengan mata fisik atau dengan mata hati? Teolog besar Fakhr al-Dīn al-Rāzī, menolak kemungkinan bahwa Mūsā melihat Tuhan, namun menegaskan bahwa pada prinsipnya melihat Tuhan adalah sesuatu yang mungkin terjadi. Bagi Ash'ariyah, cukup rasional dan kitab suci juga menetapkan bahwa *abṣār* akan melihat Allah di akhirat. "*Pada hari itu, akan ada wajah-wajah berseri-seri yang akan melihat Tuhan mereka*" (75:22-3)? Nabi juga mengatakan: "*Kalian akan melihat Tuhanmu seperti kalian melihat bulan pada malam bulan purnama*". Bagi Sahl al-Tustari (abad ke 9), melihat Allah adalah hak istimewa umat pilihan yang bertempat tinggal di surga, *kushūf al-'iyān fi ākhirah*. Dalam *Kashf*nya al-Hujwirī menjelaskan pendapat Dhū al-Nūn, Junayd dan Abū Yazīd al-Bisṭāmī bahwa Allah dapat dilihat di dunia dan *mushāhadah* menyerupai visi dalam kehidupan masa depan. Sementara bagi Shaikh al-Akbar, persepsi langsung akan Realitas Ilahi adalah sesuatu yang pasti mungkin terjadi, di sini. Lihat dalam Michel Chodkiewicz, "The Vision Of God", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Vol. XIV (1993).





## 2. *Ḥuḍūr* sebagai *Tashahhud* dan *Ma'rifah*

*Ḥuḍūr* menurut Ibn al-'Arabī, mengandung banyak makna. Ia bisa berarti *wujūd* (menemukan), *shuhūd* (menyaksikan), *kashf* (penyingkapan), dan *dhikr* (mengingat). Makna ini juga sekaligus menunjukkan bahwa *ahl al-ḥuḍūr* juga sekaligus adalah *ahl al-shuhūd*, *ahl al-kashf* dan *ahl al-dhikr*.[38] Dengan demikian, makna *ḥuḍūr* yang telah dijelaskan sebelumnya, sudah mencakup seperti apa yang dikatakan oleh Ibn al-'Arabī di sini. Lebih jauh, bagi Ibn al-'Arabī, *ḥuḍūr* adalah sebuah term yang menegaskan suatu tindakan dan aktivitas di mana penafiannya adalah hal yang dicela yaitu *ghaflah* (kelalaian).

Pertanyaan sebelumnya mengenai apakah zat yang tidak terlihat itu hanya terbatas pada makhluk, atau juga mencakup Khaliq, terjawab dari penjelasan Ibn al-'Arabī, yang menjadi tokoh utama dalam tulisan ini. Ibn al-'Arabī, seperti yang juga dikutip oleh Abī Khuzām, memberikan penjelaskan tentang hal ini:

الحضورُ حضورُ القلب بالحق عند غيبته[39]

"*Ḥuḍūr adalah kehadiran hati* (*ḥuḍūr al-qalb*) *dengan al-Haq* (*Tuhan*), *pada saat terjadinya* ghaibah."

Pada penjelasan sebelumnya, telah diterangkan bahwa *ḥuḍūr* berarti kehadiran hati pada sesuatu yang tidak terlihat oleh pandangan mata. Hanya saja, tidak ada penjelasan secara rinci mengenai objek

[38] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV (Lebanon: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, Okt 1997), 312. Chittick, *Presence with God*, 38.

[39] Anwār Fuād Abī Khuzām, *Mu'jam al-Muṣṭalaḥāt al-Ṣufiah*, 75.

yang tidak terlihat itu, apa dan bagaimana objek tersebut. Dalam keterangan tersebut, tidak dibedakan secara tegas apakah yang dilihat itu makhluk atau Khaliq. Sedangkan ungkapan Ibn al-'Arabī yang terakhir ini, menyebutkan bahwa *ḥuḍūr* adalah kehadiran hati dihadapan Tuhan pada saat terjadinya *ghaibah*. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa penjelasan sebelumnya, merupakan makna *ḥuḍūr* secara umum, yakni kehadiran hati pada makhluk dan Khaliq. Sedangkan penjelasan terakhir ini menerangkan makna *ḥuḍūr* secara khusus, yakni kehadiran hati kepada Khaliq.

Ungkapan Ibn al-'Arabī di atas, yakni mengenai *ḥuḍūr al-qalb* dengan *al-Haq*,[40] pada saat terjadinya *ghaibah*, dapat dilihat dalam dua penjelasan, yakni *ḥuḍūr al-qalb*, dan *ghaibah* itu sendiri. Adapun mengenai hal pertama yakni *ḥuḍūr al-qalb*, rincian penjelasannya dapat dilihat pada bagian sebelumnya secara detail.[41] Sebagai tambahan penjelasan, makna kehadiran hati dihadapan Tuhan ini, dapat diperjelas dengan sebuah ungkapan singkat namun padat dari David Heinemann bahwa *ḥuḍūr* adalah keadaan insaf akan kehadiran Tuhan.[42] Keadaan insaf di sini, berarti suatu kondisi hati yang berada dalam keterjagaan, kesadaran, kewaspadaan serta kepenuhperhatian, seperti yang dipahami dari pernyataan Charles Le Gai Eaton pada bagian sebelumnya.

Penjelasan yang kedua adalah *ghaibah*. Hal ini dapat dilihat dari keterangan yang diberikan oleh Ibn al-'Arabī berikut ini:

إعلم أن الغيبة عند القوم غيبة القلب عن علم ما يجري من احوال الخلق لشغل القلب بما يرد عليه واذا كان هذا فلا تكون الغيبة إلا عن تجل الهي[43]

[40] *Al-Ḥaq* adalah inti eksistensi dan inti kesempurnaan. Inti eksistensi ini, dengan kesederhanaannya merupakan kumpulan dari semua kesempurnaan eksistensi. Apa saja yang berada di luar lingkaran EksistensiNya adalah ketiadaan dan kekurangan. Hubungan lain antara tingkatan eksistensi dan *dhāt muqaddas* adalah hubungan antara kekurangan dan kesmpurnaan. Muhammad Irshadnia, *Mulla Shadra. Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. 1, No. 4, 2011), 65.

[41] Lihat kembali pada penjelasan sebelumnya pada bab ini poin 1, dalam sub judul *Ḥuḍūr*. Makna Dan Urgensi Kehadiran Hati Menuju Eksistensi Diri.

[42] David Heinemann, *Terapi Hati Model Sufi: Sebuah Pengalaman Transenden* (Bandung: Nuansa, 2010), 268.

[43] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II , 533.





*"Ketahuilah bahwa* ghaibah, *menurut satu kelompok, berarti sirnanya atau lenyapnya kesadaran hati dari pengetahuan yang berhubungan dengan keadaan* (aḥwāl) *makhluk, karena intensnya hati dengan sesuatu yang menghampirinya. Oleh karena itu, tidak termasuk pada ghaibah kecuali jika terjadi* tajallī ilahī."

Istilah *ghaibah* dan *ḥuḍūr*, yang merupakan istilah penting dalam konteks tulisan ini, jika ditinjau dari sudut bahasa, merupakan dua hal yang sangat berbeda dan bahkan terkesan bertentangan, antara satu dengan yang lainnya. Namun jika mengacu pada esensi hakiki dari suatu objek, kedua kata tersebut ternyata mengungkapkan makna yang sama.[44] *Ḥuḍūr*, sebagaimana penjelasan yang telah diberikan pada bagian sebelumnya, adalah kehadiran hati kepada Allah dengan keyakinan yang kuat (iman), sehingga apa saja yang tersembunyi darinya memiliki kekuatan yang sama dengan apa yang terlihat. Ringkasnya, tiada apa pun yang tersembunyi dari seseorang yang *ḥuḍūr* kepada Allah. Sedangkan makna *ghaibah* adalah sirnanya hati dari segala hal yang berkaitan dengan makhluk.

Jika merujuk kepada terminologi dalam *'ilm al-kalām* yang menyebutkan bahwa makhluk (alam), adalah segala sesuatu selain Allah (*mā siwā Allāh*),[45] maka *ghaibah* terjadi pada *mā siwā Allāh*, yakni pada seluruh alam, termasuk pada diri pribadi dan pada *ghaibah* itu sendiri, karena semuanya adalah makhluk. Orang yang *ḥuḍūr*, mereka *ghaibah* dari segala sesuatu selain Allah sehingga menjadi absen dari

[44] Hal yang senada, juga disebutkan oleh Abdur Rashid. Menurutnya, *they (ghaiba-absence and ḥuḍūr-presence) seem to be opposite, but in fact, they express exactly the same thing, because they are referring to the dhat / essence of the objective.* Lihat penjelasan mengenai hal ini dalam, Shaikh Ahmed Abdur Rashid, "The Custom of Allah: Ascension of the Self / Nafs through Stages and the Essence of the Objective: Absence and Presence", dalam *www.circle-group.org*, Wednesday, September 28, 2011, 9. (Diunduh 11 Maret 2013).

[45] Kata alam merujuk kepada setiap hal yang dapat dicerap oleh pancaindera lahir manusia dan pengertian yang lebih luas, yakni "apa saja selain Allah" (*ma siwā Allāh*). Allah adalah satu-satunya Tuhan, sedangkan apa saja selain Allah, termasuk dalam kategori alam. Alam yang dapat ditangkap oleh pancaidera lahir manusia, baik di bumi, di langit atau pun berada diantara keduanya, disebut alam *shahādah* (alam yang disaksikan), sedangkan alam yang tidak dapat ditangkap oleh pancaindera lahir, seperti malaikat, jin (termasuk iblis atau setan), *barzakh*, syurga, neraka, dan ruh-ruh (*arwāh*) manusia, dimanapun mereka berada disebut alam *ghaib*. Lihat, Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis atas Paham Wahdat al-Wujud* (*Kesatuan Wujud*) *Tuhan, Alam, Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani* (Padang: IAIN IB Press, 1999), 82.

diri sendiri, lenyap dari orang lain dan dari apa saja, bahkan absen dari ke*ghaibah*an itu sendiri. Ia tidak melihat apapun, baik keberadaan (eksistensi) dirinya maupun ketiadaan dirinya. Pada saat terjadinya *ghaibah* dari makhluk, bahkan dari diri sendiri, maka yang muncul adalah *ḥuḍūr* dengan Allah.[46] Dan *ḥuḍūr* dengan Allah berarti *ghaibah* dari diri sendiri.

Ibn al-'Arabī kemudian memberikan penjelasan mengenai hal ini:

إعلم أنه لا تكون غيبة إلا بحضور ... فكل غائب حاضر وكل حاضر غائب [47]

"*Ketahuilah bahwa* ghaibah *tidak dapat terjadi kecuali dengan* ḥuḍūr ... *Setiap orang yang* ghaib *berarti dia sedang hadir* (*kepada Allah*), *dan setiap yang hadir, maka dia sedang* ghaib (*dari makhluk*)".

Penjelasan Ibn al-'Arabī ini, menunjukkan bahwa *ghaibah* memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan *ḥuḍūr*. Keterkaitan yang erat ini meniscayakan terjadinya kemunculan keduanya secara bersamaan. Barangkali hal ini dapat dicontohkan dengan dua sisi dari mata uang yang sama, dimana *ghaibah* adalah satu sisi, sedangkan *ḥuḍūr* adalah sisi yang lainnya. Contoh lain seperti kata 'suami' yang tidak dapat dipisahkan dari kata "isteri". Dua kata itu berada posisi yang berbeda, namun tidak dapat dipisahkan antara satu dengan yang lainnya. Pemisahan salah satu diantara keduanya, menyebabkan yang lain tidak memiliki makna. Kehadiran keduanya dalam waktu yang bersamaan adalah bukti ketidakterpisahan mereka. Secara jelas Ibn al-'Arabī menyatakan bahwa setiap orang yang berada dalam kondisi *ghaibah*, maka secara otomatis ia sedang berada dalam keadaan *ḥuḍūr*. Demikian pula sebaliknya, orang yang dalam keadaan *ḥuḍūr* berarti sedang berada dalam keadaan *ghaibah*. Adapun penjelasan lebih detil tentang *ghaibah* ini akan diberikan lebih luas pada pembahasan berikutnya.

[46] Hal ini sejalan dengan apa yang diungkapkan oleh Abdur Rashid. Ia menulis; *The ghaiba / absence is not absence of knowledge. It is absence of everything but Allah. And presence / ḥuḍūr is not presence of anything other than recognizing that everything that is present is Allah. So it's describing the same thing from two different sides.* Shaikh Ahmed Abdur Rashid, "*The Custom of Allah: Ascension of the Self / Nafs through Stages and the Essence of the Objective: Absence and Presence*", 9.

[47] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 533.





Kembali pada persoalan *ḥuḍūr*. Dalam aplikasi praktisnya, menurut Ibn al-'Arabī, setiap orang diperintahkan untuk *ḥuḍūr* di dalam ibadah salat. Makna *ḥuḍūr* di dalam salat ini adalah *tashahhud* yakni menghadirkan (*istiḥḍār*). Oleh karena itu orang yang *ḥuḍūr* dalam salatnya adalah orang yang ber*tashahhud*, sebab hal ini lebih utama (*aulā*) dan lebih fokus (*aujah*). Ia menambahkan bahwa ketika orang yang sedang salat ber*tashahhud* yakni menyaksikan sesuatu, kemudian berbicara dengan ilmu tentang apa-apa yang disaksikannya dalam *tashahhud*, maka ia dipandang benar dalam *ḥuḍūr*nya, sepanjang apa yang disampaikannya tidak bertentangan dengan *al-Ḥākim*. Jika yang dibicarakannya ternyata berbeda dan bertentangan dengan *al-Ḥākim*, maka *ḥuḍūr*nya dipandang tidak benar (*la yaṣih al-ḥuḍūr*). Ketidakabsahan *ḥuḍūr* ini, sehingga ia menjadi tertolak, juga terjadi pada penghadiran tanpa pengetahuan orang yang ber*tasahhahud* (*al-istiḥḍār min ghair 'ilm al-mutashahhid*) kepada *al-Ḥaq* yang ingin disaksikannya. Dalam hal ini, ia dipandang tidak *ḥuḍūr* bersama Tuhan, kecuali hanya sebatas kadar pengetahuannya.[48] Dengan demikian ia tidak diajak berdialog oleh Tuhan, sebagaimana yang dirasakan oleh *ahl al-ḥuḍūr*.

*Ḥuḍūr* yang benar, menurut Ibn al-'Arabī, adalah *ḥuḍūr* orang yang ber*tashahhud* yang terjadi pada *ahl al-ḥuḍūr*, sehingga mereka diajak bicara oleh Allah. Sementara *ḥuḍūr* yang tidak sah sehingga tertolak, dilakukan oleh *ahl al-naẓr*.[49] Kelompok pertama, adalah orang-orang yang *on the track* dalam *ḥuḍūr*nya, sedangkan kelompok kedua adalah orang-orang yang telah menyimpang dalam *ḥuḍūr*nya. Kelompok pertama ini menggunakan intuisi, *dhawq*, dalam aktifitas

[48] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 527.

[49] Perbedaan antara *ahl al-ḥuḍūr* dan *ahl al-naẓr*, dapat dibandingkan dengan kisah pertemuan antara Ibn al-'Arabī dengan Ibn Rushd. Pertemuan ini diceritakan oleh Ibn al-'Arabi dengan cermat dan mendetail. Saat itu, Ibn Rushd bertanya kepadanya, "Perkara apakah yang telah engkau temukan melalui penyingkapan (*kashf*) dan pancaran Ilahi? Apakah sama dengan apa yang telah kami capai melalui pemikiran spekulatif?" Aku menjawab, "Ya-Tidak! Antara Ya dan Tidak, ruh terbang melampaui materi dan leher, memisahkan diri dari tubuhnya." Mendengar hal ini, Ibn Rushd pun pucat, tubuhnya gemetar, dan duduk menggumamkan kalimat "*lā hawla wa lā quwwata illā bi Allāh*", karena dia sudah memahami isyarat yang kuberikan. Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 153-154.

*ḥuḍūr*nya, sementara kelompok kedua menggunakan kemampuan akal pikirannya yang secara nyata memiliki keterbatasan.

Ibn al-'Arabī memberikan penjelasan tentang perbedaan antara *ḥuḍūr* yang pertama dengan *ḥuḍūr* yang kedua. Adapun *ḥuḍūr* yang pertama, berlandaskan pada ucapan para nabi yang mulia (*mā qālathu al-anbiyā' 'alaihim al-salām*) dan apa yang disebutkan dalam Alqurān (*wa mā nuṭiq bihī al-qurān*). Sedangkan *ḥuḍūr* yang kedua, muncul dari pengetahuan yang dihasilkan oleh penalaran, baik penalaran yang dihasilkan sendiri maupun penalaran yang dihasilkan oleh orang lain (*mā a'ṭāhu naẓruhū fī Allāh wa naẓr ghairuh*). Dari kedua dalil dan landasan yang berbeda ini, sudah terlihat bagaimana kualitas *ḥuḍūr* yang pertama dan kedua.

Ibn al-'Arabī kemudian mengingatkan secara eksplisit bahwa *ḥuḍūr* dengan akal pikiran dilakukan oleh mereka yang "tidak sehat akalnya", sehingga mereka dianjurkan untuk kembali melihat pada sumber yang benar yakni Alqurān dan sunah;

**السليم العقل من يترك ما أعطاه نظره في الله ونظر غيره من أصحاب المقالات بالنظر الفكريّ ويرجع إلى ما قالته الأنبياء عليهم السلام وما نطق به القرآن** [50]

*"Orang yang berakal sehat, adalah orang yang meninggalkan apa yang dihasilkan oleh penalarannya tentang Allah dan penalaran orang lain dari golongan pemikir yang menggunakan penalaran pikiran, serta kembali kepada ucapan para nabi a.s dan apa yang disebutkan dalam Alqurān".*

Orang yang *ḥuḍūr* dengan menggunakan hati (*qalb*) sebagai medianya, memiliki keyakinan yang kuat kepada Allah karena ia *ḥuḍūr* bersamaNya. *Ḥuḍūr*nya ia dengan Allah, terjadi di dalam pelaksanaan ibadah salatnya, serta terjadi dalam seluruh gerak dan diamnya (*wa yaḥḍuru ma'ahū fī ṣalātihī wa fī harakātihī wa sakanātihī*). Dengan demikian, orang yang *ḥuḍūr* dengan menggunakan hatinya, ia *ḥuḍūr* bersama Allah dalam seluruh aktifitas kehidupannya. Sementara itu, *ḥuḍūr* dengan menggunakan akal pikiran, dimungkinkan terjadi karena adanya sesuatu yang keliru yakni hal-hal yang sudah keluar dari jalur

[50] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 527.



*Ḥuḍūr dan Ghaibah: Kesadaran dan Ketaksadaran Spiritual*

*sharīah*.[51] *Ḥuḍūr* seperti ini muncul karena adanya pandangan bahwa seseorang tidak meyakini keberadaan dan keesaan Tuhan, serta tidak meyakini kemungkinan diutusnya para rasul dan pemberlakuan beberapa ketentuan *sharīah* yang ditegaskan oleh *sharīah*, kecuali jika semua itu, menurut mereka, dapat dibuktikan secara logis. Akibatnya ia *ḥuḍūr* bersama *al-Ḥaq* dalam salatnya berdasarkan pengetahuan yang rancu ini (*fayarjih bihādhā an yaḥḍura ma'a al-haq fī ṣalātihī bihādhā al-'ilm*), bukan berdasarkan pada *shuhūd*, yakni pandangan hatinya. Padahal, kenyataannya tidaklah demikian. Jika penalarannya benar dalam membuktikan keberadaan dan keesaan *al-Ḥaq*, serta kemungkinan pemberlakuan *sharīah* dan kepercayaan kepada Pembuat *sharī'ah* dengan dalil-dalil yang dibawanya, maka ia akan mengetahui bahwa Pembuat *sharī'ah* telah mendeskripsikan diriNya kepada kita dengan hal-hal yang, jika dipahami dengan akal, memang sulit atau bahkan tidak dapat diterima.[52]

Ungkapan Ibn al-'Arabī ini sekaligus memberikan penjelasan bahwa dalam persoalan *ḥuḍūr*, kekuatan akal pikiran lebih rendah jika dibandingkan dengan kekuatan *qalb*. Oleh karena itu, orang yang berpegang teguh pada penalarannya dalam mendekati *al-Ḥaq*, maka ia akan terjebak pada kebuntuan penalarannya sendiri. Ia juga akan terus dilanda keraguan dari apa yang telah dihasilkan oleh logikanya. Sedangkan orang yang mendekati *al-Ḥaq* dengan *qalb*nya, maka ia akan mendapatkan apa yang dicarinya. Keyakinannya akan semakin tumbuh dan kokoh kepada *al-Ḥaq*, karena ia telah menyaksikan dengan mata hati ('*ain al-qalb*)nya.[53] Pertemuan Ibn al-'Arabī dengan Ibn

[51] *Ibn al-'Arabi explained that men who follow the shari'ah are in the process of the purification of their engendered qualities. The process will lead the doer to become the vicegerent of the Real's deputy who possesses the Divine Attributes… without syariah, people fall a away from the vertical line and sink down to the "lowest of the low"* (*asfala safilin*) (Qs.95:5). Chuzaimah Batubara, "Towards the Straight Path of God: Ibn 'Arabī's Conception of Soul", dalam *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society* (Vol. XXVII, 2000), 31 dan 33.

[52] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 527.

[53] 'Ain al-Quḍat al-Ḥamadāni menyarankan bagi "pencari spiritual sejati" agar teguh dalam keyakinan dan penuh konsentrasi. Melalui dua hal ini keimanan pada yang gaib akan menjadi bagian dari watak seseorang sehingga ia tidak lagi memerlukan dukungan argumentasi atau pembuktian logis apapun. Jika demikian, jiwa akan siap menerima cahaya spiritual. Ketika cahaya itu muncul dalam jiwa, ia akan memiliki pemahaman spiritual dan penglihatan spiritual. Penglihatan spiritual ini merupakan salah

Rushd yang telah disebutkan pada bagian ketiga dari tulisan ini, memberikan gambaran tentang rendahnya kekuatan akal pikiran dibandingkan dengan kekuatan *qalb*, dalam hal melakukan perjalanan *taqarrub* kepada Tuhan. Lebih dari itu, dalam pandangan T. Izutsu,[54] pertemuan ini sekaligus memperlihatkan perbedaan akal dengan *qalb* yang sering diabaikan oleh kaum rasionalis.

Dalam tafsiran Stephen Hirtenstein, meskipun dialog Ibn al-'Arabī dengan Ibn Rushd itu berhubungan dengan bagaimana cara memahami kebangkitan kembali nanti setelah kematian (kebangkitan dengan tubuh atau jiwa saja), namun ada satu poin umum penting dan fundamen yang muncul yakni jurang perbedaan antara sufisme dan filosofis. Jelas bahwa bagi Ibn al-'Arabī, jalan spiritual Islam yang menggunakan *qalb* lebih lengkap dan menyeluruh, serta melibatkan persepsi yang lebih mendalam ketimbang menggunakan pemikiran intelektual.[55] Dengan demikian, sekali lagi, *ahl al-ḥuḍūr* jauh lebih unggul dari *ahl al-naẓr*.

Ibn al-'Arabī secara jelas menunjukkan penolakannya terhadap spiritualitas yang berasal dari pikiran. Ia mengungkapkan, akal pikiran itu lemah dibandingkan dengan *qalb*. Hal ini sebagai bukti bahwa Ibn al-'Arabī tidak mengakui keunggulan pikiran, jika berhubungan dengan hal-hal yang bersifat spiritual.[56] Baginya, akal pikiran tidak mampu

satu sifat wilayah di luar akal pikiran. Lihat, Sayyed Yahya Yasrabi, "Epistemologi Ilmu Mistis: Perspektif Ayn al-Qudhat al-Hamadani", dalam *Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam* (Vol. VI. No. 15. 2008), 37.

[54] Dialog ini, juga sekaligus menjelaskan perbedaan dan pertentangan asasi antara jalan akal logis dan jalan imajinasi gnostik. Namun di tangan Ibn al-'Arabī, melalui berbagai pengalaman spiritualnya, kedua jalan tersebut (filsafat dan mistisisme), memiliki hubungan yang erat satu dengan yang lainnya. Ia mampu memfilsafatkan pengalaman spiritual batinnya secara tepat ke dalam suatu pandangan dunia metafisis yang sangat kompleks. Hal ini terlihat jelas pada struktur metafisikanya dalam *waḥdah al-wujūd*. T. Izutsu, Ibn al-'Arabī," *The Encyclopedia of Religion*, Jilid VI, 553. Suatu uraian kritis yang membuktikan bahwa Ibn al-'Arabī adalah seorang mistikus dan filosof sekaligus dapat dibaca dalam Franz Rosenthal, "Ibn 'Arabī between 'Philosophy' and 'Mysticism'," *Oriens* (Leiden: Brill, 1988), 31:1-35. Lihat juga Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi; Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, 18.

[55] Lihat, Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier; the Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabī*, terj. Tri Wibowo, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud; Ajaran dan Kehidupan Spiritual Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabī* (Jakarta: Muria Kencana, 2001), 76.

[56] 'Ain al-Quḍat al-Ḥamadāni (w.1131) mengingatkan; Selama Anda berusaha memahami pengetahuan yang abadi dan suci melalui latihan akal, maka ia akan sia-sia,





melakukannya karena ia memiliki berbagai keterbatasan. Dengan demikian, Ibn al-'Arabī, secara tidak langsung, jelas menolak spiritual berbasis jiwa atau pikiran, sebagaimana yang disebutkan oleh para pakar spiritual non sufisme, seperti Zohar dan Marshall. Bagi keduanya, spiritual itu berasal dari otak yang sesungguhnya lebih dekat pada pikiran dan jiwa. Keduanya telah menyebutkan bahwa kecerdasan spiritual adalah kemampuan internal bawaan otak dan jiwa manusia yang sumber terdalamnya adalah inti alam semesta sendiri.[57] Sejalan dengan Zohar dan Marshall ini, menurut Taufiq Pasiak, keunggulan manusia terletak pada kemampuan berfikirnya yang dikaitkan dengan kemampuan manusia menggunakan bahasa. Oleh karena itu, manusia seringkali disebut sebagai "makhluk yang berbicara" atau "makhluk yang berfikir" (*ḥayawān al-nāṭiq*). Kata "*nāṭiq*" diambil dari kata *nuṭq* yang artinya berbicara atau berkata-kata. Kemampuan berbicara ini, adalah keunggulan dan keunikan manusia, antara lain karena manusia dikaruniai bagian otak yang bernama *area Broca* dan *area Wernicke*, serta *apparatus vocalis* (alat-alat berbicara) yang lengkap.[58]

Ibn al-'Arabī, secara tegas telah menolak pernyataan bahwa manusia adalah makhluk yang unggul karena kemampuan berfikirnya. Keunggulan dan keutamaan manusia di atas makhluk-makhluk lain, menurutnya, terletak pada "Bentuk (*ṣurah*) Tuhan" atau "Citra Ilahi" yang dimiliki manusia. Jika kesempurnaan manusia terletak pada Citra Ilahi yang terdapat dalam diri manusia, maka dapat dipahami kebalikannya bahwa ketiadaan Citra Ilahi berarti hilangnya unsur kesempurnaan pada dirinya. Oleh karena itu, dalam pandangan Ibn al-'Arabī, orang yang tidak memiliki Citra Ilahi, sejatinya tidak berbeda

karena pemahaman sejati tergantung pada penampakan suatu iluminasi ruhaniyah. Cahaya ini muncul dalam diri seseorang ketika ia telah memasuki suatu wilayah di luar akal dan pemikiran. Jangan bayangkan bahwa ini mustahil, karena di luar batasan akal terdapat alam yang sangat banyak, yang jumlah hanya diketahui oleh Tuhan. Waspadalah untuk tidak menyangkal apa yang tidak bisa dipahami oleh akal yang lemah. Lihat, Sayyed Yahya Yasrabi, "Epistemologi Ilmu Mistis: Perspektif Ayn al-Qudhat al-Hamadani", dalam *Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam* (Vol. VI. No. 15. 2008), 27, 32.

[57] Danah Zohar & Ian Marshall, *Spiritual Intelligence; The Ultimate Intelligence* (London: Bloomsbury Publishing Plc., 2000), 10.

[58] Taufik Pasiak, *Revolusi IQ, EQ, SQ: Antara Neurosains dan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2002)

dengan binatang yang bentuk lahirnya adalah manusia tetapi nilai dan derajatnya sama dengan mayat.[59]

Sementara itu, kemampuan berfikir bukanlah kemampuan manusia semata, melainkan merupakan kemampuan yang dimiliki oleh seluruh alam semesta. Terkait dengan hal ini, Ibn al-'Arabī menyatakan:

**عموم النطق السارى في العالم كلـه و أنه لا يختص به ا لا نسان كما جعلوه المقوم له بأنه حيوان ناطق فالكشف لا يقول بخصوص هذا الحد في الانسان فصلـه وانما حد الانسان بالصورة الالهية خاصة ومن ليس له هذا الحد فليس با نسان وانما هو حيوان يشبه في الصورة ظاهر الانسان.**[60]

"*Kemampuan berpikir* (*al-nuṭq*) *berlaku pada keseluruhan alam dan bukan hanya merupakan ciri khusus manusia sebagaimana yang dibayangkan oleh orang-orang dengan menjadikannya sebagai differentia formatif bagi manusia, bahwa manusia adalah binatang berpikir* (*hayawān nāṭiq*). *Maka kashf tidak menerima pengkhususan definisi ini tentang manusia. Definisi manusia secara khusus adalah dengan Citra Ilahi. Siapa yang tidak mempunyai definisi ini bukanlah manusia. Ia adalah binatang yang bentuknya menyerupai sisi lahir manusia*".

Sejalan atau bahkan merujuk pada pernyataan Ibn al-'Arabī ini, Khomeini juga menegaskan bahwa hakikat bicara (*nuṭq*) sesungguhnya dapat diterapkan pada semua eksistensi, termasuk Tuhan dan alam semesta. Jadi, *nuṭq* tidak hanya menjadi kekhususan bagi manusia. *Tasbīh* alam semesta adalah *tasbīh nuṭqī* yang keluar dari kesadaran dan kehendak. Hal ini karena mereka memiliki tahapan eksistensi dan sadar akan substansi dirinya. Ruang eksistensi adalah kehidupan murni, hakikat ilmu dan kesadaran. *Tasbīh* merupakan ucapan berdasarkan kesadaran dan kehendak, bukan bawaan alami seperti yang diyakini oleh orang-orang yang tidak mampu menangkap *nuṭq* dalam setiap eksistensi. Khomeini mengklaim mereka yang menolak hal ini, tidak didukung oleh argumentasi yang kuat dan benar.[61]

---

[59] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 441.

[60] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz III, 154.

[61] Termasuk dalam golongan ini adalah filosof awam dan *ahl al-ẓāhir*. Mereka adalah orang yang ter*ḥijāb* dari kebenaran. Lihat, Muhammad Irshadnia, "Ta'tsīr-e Mabāni-e Falsafi dar Mutūn-e Dīnī", terj. Iwan Setaiawan, "Pengaruh Prinsip Filsafat





Lebih jauh, menurut Taufiq Pasiak, pikiran manusia dapat mengenal Tuhan dengan caranya sendiri. Baginya, pikiran yang berasal dari otak, adalah bahan biologis yang sengaja ditempatkan Sang Pencipta untuk memudahkan manusia mengenal dan mem*back up* kepercayaannya kepada Penciptanya. Akibat adanya benda biologis tersebut, manusia tidak pernah bisa lari dari Tuhan.[62] Otak yang menghasilkan pikiran, adalah sesuatu yang bernilai tinggi secara fisik. Keunikan struktur dan sifat neuroplastisitas neuron membuatnya unik di antara organ tubuh lainnya. Memasuki dimensi spiritual pada otak, memiliki nilai lebih dibandingkan jika memasukinya dari organ tubuh yang lain. Inilah yang disebutnya dengan istilah "neurosains spiritual",[63] yang kemudian menjadi *brand*nya.

Temuan-temuan neurosains memberikan dorongan empiris tentang adanya kerangka biologis dalam otak yang bekerja ketika seseorang sedang berada dalam keadaan mistik atau spiritual, tanpa memandang agama apapun yang dianutnya.[64] Sirkuit biologis yang sama dalam otak, pada semua penganut agama yang berbeda, menunjukkan bukan saja adanya sesuatu yang bersifat transenden[65]

---

Terhadap Penafsiran Teks Agama: Pandangan Imam Khomeini", dalam *Mulla Shadra. Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. 1, No. 4, 2011), 58-59.

[62] Taufiq Pasiak, *Tuhan dalam Otak Manusia: Mewujudkan Kesehatan Spiritual Berdasarkan Neurosains* (Bandung: Mizan, Juli 2012), xxviii.

[63] Taufiq Pasiak, *Tuhan dalam Otak Manusia*, xxxii. Istilah *neuro* (otak) yang dihubungkan dengan religiusitas ternyata sudah banyak diperbincangkan. Selain istilah "Neurosains Spiritual", juga ada istilah "Neurotheology" dan "Neuro-Psychological View". Selengkapnya lihat, Jalaluddin Rakhmat, "Neurotheology: Brain Based Religious Experience" 71-80, dan Hadi Vakili, "Religious Experience from a Neuro-Psychological View", 81-92. Kedua tulisan ini terdapat dalam, *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. 1, No. 1, August-November 2011).

[64] *Religious experience is caused by short-term electrical abnormalities within temporal lobes. Everybody is able to have an experience of God because the temporal lobe has developed the way it did. Experience of God is merely a biological artifact of the brain. According to Michael Persingers, the brain creates God. Persinger insist that different stimuli in religious settings such as music, waying, and dancing, repetitive odors can trigger temporal lobe seizure, which finally create the presence of the divine.* Lihat, Jalaluddin Rakhmat, "Neurotheology: Brain Based Religious Experience", dalam *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. 1, No. 1, August-November 2011), 75

[65] Mengenai transenden ini, cukup menarik penjelasan yang diberikan oleh Hassan Hanafi dan Heddy Shri Ahimsa-Putra. Selengkapnya lihat, Hassan Hanafi, "The Revolution of the Transendence", dalam *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. I, No. 2, August-December 2011), 23-49 ; juga

dalam diri manusia, melainkan juga untuk kepentingan praktis. Kepentingan praktis ini adalah sebuah kesadaran bahwa tindak tanduk manusia beragama, sesungguhnya merujuk pada Zat yang sama. Fokus perhatian neurosains spiritual, misalnya tentang doa, meditasi, memberi maaf, cinta kasih, harapan, ritual, dan mitos, semuanya dilihat dari perspektif otak (yakni apa yang terjadi di otak karena peristiwa-peristiwa tersebut) dan implikasi yang ditimbulkannya (efek kesehatan secara holistik dari spiritualitas), yang disebut sebagai kesehatan spiritual. Neurosains spiritual ini, memberikan kontribusi paradigmatik dan pragmatik berupa Otak Sehat (*Healthy Brain* - O²) yang dirumuskan sebagai Otak Normal (O¹) ditambah dengan kecakapan berpikir (K) dan spiritualitas (S).[66]

Dalam penjelasan mengenai otak sehat ini, Taufiq mengutip pendapat Moh. Hasan Machfoed, Ketua Umum PP Perhimpunan Dokter Spesialis Saraf Indonesia.[67] Menurut Machfoed, otak sehat bukan sekedar otak normal. Otak sehat bukan saja karena ia dapat berfungsi secara baik, melainkan juga memiliki nilai-nilai tertentu terhadap setiap fungsi yang dimilikinya. Otak sehat memiliki kaitan erat dengan makna hidup dan spiritualitas, yakni yang berhubungan dengan keyakinan seseorang bahwa semua tindakan baik yang dilakukannya pasti memiliki efek yang baik bagi kehidupannya. Machfoed juga menambahkan bahwa otak sehat ini dijaga dengan nutrisi sehat, cara berpikir (*mindset*) dan perilaku sehat.

Kembali pada persoalan *ḥuḍūr* dengan hati dan *ḥuḍūr* dengan akal pikiran (*naẓr*), Ibn al-'Arabī menyatakan bahwa *ḥuḍūr* yang pertama, yakni *ḥuḍūr* dengan hati, adalah *ḥuḍūr* yang sebenarnya, yakni *ḥuḍūr* yang hakiki, sedangkan *ḥuḍūr* yang kedua, yakni *ḥuḍūr*

Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Structural Anthropology as a Transcendental Philosophy", *Kanz Philosophia* (Vol. I, No. 2, August-December 2011), 145-162.

[66] Taufiq Pasiak, *Tuhan dalam Otak Manusia*, xxxiii, 32 dan 38

[67] Taufiq Pasiak (ed.), *Tuhan Empirik dan Kesehatan Spiritual: Pengembangan Pemikiran Musa Asy'arie dalam Bidang Kesehatan dan Kedokteran* (Yogyakarta: C-Net dan Suka Press, 2012). Buku ini merupakan kumpulan tulisan yang diedit oleh Taufiq, yang berisi enam buah tulisan dari para pakar bidang filsafat, neurosains, psikiatri, psikologi, dan neurologi, tentang topik yang sama yaitu "spiritualitas dan kesehatan spiritual". Lihat juga, Taufiq Pasiak, *Tuhan dalam Otak Manusia*, 4-5.





dengan akal pikiran, adalah *ḥuḍūr* yang mengandung kekeliruan. Oleh karena itu, *ḥuḍūr* yang pertama, adalah lebih utama dan lebih tinggi tingkatannya (*aulā*) dari *ḥuḍūr* yang kedua.

فهو أولى به من أن يحضر مع الله تعالى بفكره ، وقد يطرأ لبعض الناس في هذا غلط [68]

"*Hal itu (yakni ḥuḍūr dengan hati), lebih utama daripada ḥuḍūr bersama Allah dengan pikirannya. Dan terkadang sebagian orang melakukan tindakan yang keliru dalam hal ini.*"

Penjelasan Ibn al-'Arabī di atas menunjukkan bahwa *ḥuḍūr bi al-qalb*, *ḥuḍūr* dengan hati yakni *ḥuḍūr* dengan *al-Ḥaq* melalui *ma'rifah* ilahi[69] (*al-ma'rifah al-ilāhīyah*), yang diperoleh dari *Shāri'* (Pembuat *sharī'ah*), seperti yang telah tercantum dalam Alqurān dan Sunnah *mutawātir*, tentu saja lebih utama (*awlā*), lebih tinggi kualitasnya daripada *ḥuḍūr* bersamaNya dengan menggunakan pendapat-pendapat akal pikiran. Dan secara jelas, Ibn al-'Arabī menyebut bahwa *ḥuḍūr* dengan akal pikiran adalah sebuah kekeliruan yang nyata. Hal yang keliru, yakni yang menyimpang, tentu saja tidak dapat dijadikan sebagai sebuah pijakan dasar yang kuat. Hal ini sekaligus mempertegas penolakan Ibn al-'Arabī terhadap *ḥuḍūr* dengan menggunakan akal pikiran yang lemah.

Mengenai *ma'rifah* dan hubungannya dengan akal pikiran, lebih jauh Dhū al-Nūn al-Miṣri, memberikan penjelasan mengenai hal ini, sebagai penjelasan tambahan tentang kelemahan akal pikiran. Menurut Dhū al-Nūn, *ma'rifah* yang hakiki tentang Allah, bukanlah ilmu tentang *wahdanīyah*Nya sebagaimana yang dimiliki kebanyakan orang mukmin. Ia juga bukan merupakan ilmu yang diperoleh dengan bukti dan penalaran para filosof, teolog maupun ahli bahasa.[70] *Ma'rifah* yang

[68] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 527.

[69] Istilah *ma'rifah* mulai terlihat dalam ucapan Dhū al-Nūn al-Miṣrī (w. 245 H/859 M), sementara istilah *fanā'* dan tauhid yang berkaitan dengan *ma'rifah* digunakan Abū Yazīd Al-Busṭāmī (w.261 H/875 M), dan merupakan titik sentral dalam pembicaraan sufi Baghdad, seperti Al-Junaid (w.297 H/908 M). Farīd al-Dīn al-Aṭṭār, *Tadhkirat al-Awliyā'*, 127.

[70] Menurut Ibn 'Aṭā' Allāh, filosof dan teolog disebut *ahl al-i'tibār*, orang-orang yang mengenal Tuhan melalui alam semesta, dalil atau argumen rasional, yakni hamba yang sedang mencari cahayaNya. Mereka golongan *'awwām*, jika dibandingkan dengan *ahl al-istibṣār*, yang mensucikan *al-Ḥaq* tanpa memerlukan dalil untuk mengenal dan menunjukkan keesaanNya, sebab dalil hanya diperlukan bagi yang mencari *al-Ḥaq*.

sebenarnya adalah *ma'rifah* tentang sifat-sifat keesaan yang khusus dalam diri para wali Allah, karena merekalah yang menyaksikan Allah dengan *qalb* mereka sehingga terangkatlah *hijāb* bagi mereka apa yang tidak terbuka bagi hamba-hamba Allah yang lainnya.[71] *Ma'rifah* yang benar seperti ini, yakni *ma'rifah* dengan *qalb*, menurut al-'Asqalānī,[72] muncul dari *ihsān* kepada Allah. Dalam hal ini, *ihsān* mempunyai dua keadaan. Pertama, kondisi yang tertinggi yakni pada saat seseorang sedang didominasi oleh *mushāhadah al-Ḥaq*,[73] (menyaksikan Allah) dengan mata batin (*'ain al-qalb*)nya, sehingga seolah-olah ia melihat Allah melalui kedua matanya. Hal ini merupakan makna dari hadis *ka-annaka tarāhu* (seakan-akan kamu melihatNya). Kedua, kesadaran tinggi seseorang atas eksistensi Allah yang senantiasa melihat dan mengawasi setiap perbuatan yang dilakukannya. Kesadaran ini disebut juga dengan *murāqabah*.[74] Inilah yang dimaksud dengan *matan* hadis

---

Mereka adalah kaum sufi yang mendapatkan cahaya Allah, yang sudah disingkapkan tabir antara hamba dan Tuhannya, sehingga mampu menyaksikanNya melalui *baṣīrah*nya. Kelompok pertama disebut juga *ahl al-istidlāl wa al-burhān* (ahli dalil dan pembuktian), sedangkan kelompok kedua disebut *ahl al-shuhūd wa al-'iyān* (ahli penyaksian dan penglihatan hati). Lihat, Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-Minān*, ed. Abd Ḥalīm Maḥmūd (Kairo: Maṭba'ah Hassān, tt.), 93. Juga, Ibn 'Abbād al-Randī, *Sharḥ al-Ḥikām* (Beirut: Dār al-Kitāb, t.t.), Juz I, 28 dan 91.

[71] Lihat, Abd al-Qādir Mahmūd, *al-Falsafah as-Ṣufiyah fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Fikr al-Arabī, 1966), 307.

[72] Al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1997), 160.

[73] *Mushāhadah* adalah *mauhibah* dariNya pada fase akhir perjalanan *sulūk*. *Mushāhadah* ini dapat terjadi dalam dua term waktu yakni waktu yang sebentar, dan waktu yang berkepanjangan secara terus menerus sepanjang hayat. *Shaikh* Abdul Wahab Rokan, "Tuan Guru Babussalam" menyatakannya dalam "*Syair Sindiran*"; Kurnia Allah Tuhan yang Baqi / Kepada hambaNya yang putih hati / Tafakur *mushahadah* tiada henti / Daripada hidup sampai ke mati. M. Iqbal Irham, "Pemikiran Sufistik Syekh Abdul Wahab Rokan", dalam *Jurnal Lektur Keagamaan* (Vol. 8, No. 2, Desember 2010), 312-313.

[74] *Murāqabah* merupakan sikap mental tinggi, yang mengandung kesadaran diri selalu berhadapan dengan Allah dalam keadaan diawasiNya. Kesadaran ini menumbuhkan sikap siap dan waspada. Sikap mental ini selalu memandang Allah dengan mata hatinya (*vision of the heart*), sekaligus menyadari bahwa Allah juga selalu memandang kepadanya dengan penuh perhatian. Orang yang memperoleh *murāqabah* ini akan selalu berusaha menata dan membina kesucian diri dan amalnya. Dalam hal ini, *murāqabah* sejalan dengan pengertian *iḥsān*. Lihat, Abū Bakar Muḥammad al-Kalābadhī, *al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* (Kairo: al-Kullīyah al-Azharīyah, 1969), 58-61 dan 128.





*fainnahū yarāka* (sesungguhnya Dia melihat kamu). Kedua hal inilah yang melahirkan *ma'rifah* kepada Allah.[75] Demikian pula sebaliknya.

Ibn al-'Arabī selanjutnya memberikan penegasan lebih jauh mengenai kelemahan akal-pikiran.[76] Dalam konteks ini, ia menyebutkan dua kelemahan pikiran yakni tidak mampu mencapai *mushāhadah* dan mengetahui tentang Tuhan.

[77] فالدليل العقليّ يمنع من المشاهدة ... والدليل العقليّ قد منع من إدراك حقيقة ذاته

*"Dalil aqli mencegah dari mushāhadah ... dan dalil aqlī juga mencegah dari pencapaian hakikat dhatNya"*.

Penegasan Ibn al-'Arabī ini, dimaksudkan agar orang yang ingin mendekati Tuhan, menyaksikan keagunganNya, bahkan mengetahui tentang hakikatNya,[78] hanya menggunakan *qalb* sebagai alatnya, dan

---

[75] *Ma'rifah*, bagi al-Ghazālī, hanya dapat dicapai dengan *qalb* yang bersih, sedangkan perangkat sensorik manusia lainnya terbatas sifatnya sehingga tidak akan mampu menangkap *nūr* Ilahi. Al-Ghazālī mengibaratkan keberadaan Tuhan dalam realitas yang sesungguhnya, bagaikan surya dengan kekuatan cahaya yang terang benderang, sementara alat panca indera manusia laksana kelelawar yang tidak mampu melihat cahaya matahari. *Qalb* adalah semacam radar yang memiliki daya ruhaniyah yang diperoleh dengan membersihkan *qalb* secara terus menerus dari sifat-sifat buruk, dengan taat mengamalkan *sharīah* serta disempurnakan dengan amal batiniyah guna mengendalikan hawa nafsu. Menurutnya, *qalb* itu laksana cermin (*mir'ah*), semakin sering dibersihkan akan semakin kuat kemampuannya memperoleh *ma'rifah*. Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, 256.

[76] Imanuel Kant menyebutkan bahwa keberadaan Tuhan tidak dapat dibuktikan oleh akal (rasional) manusia. Hal ini karena pengetahuan tentang Tuhan yang bersifat metafisik tidak dapat dibuktikan oleh akal. Pengetahuan akal, menurut Kant, diperoleh melalui sintesa antara pengalaman empiris aposteriori dengan pengetahuan akal apriori yang berisi tentang 12 kategori. Ternyata, baik dalam 12 kategori pengetahuan apriori, maupun dalam pengetahuan dari pengalaman empiris (indrawi) aposteriori, tidak ada pengetahuan tentang Tuhan karena Tuhan bersifat metafisik yang tidak dapat dicerap oleh indra. Oleh karena itu, Kant kemudian membuktikan keberadaan Tuhan melalui buku "*Critique of Practical Reason*", yang intinya menunjukkan bahwa keberadaan Tuhan dapat dibuktikan melalui nalar praktis, yaitu logika praktek kehidupan sehari-hari, khususnya melalui konsep keadilan. Meskipun demikian, menurut penulis, teori keadilan Immanuel Kant ini, masih samar-samar dalam "menemukan" Tuhan. Lihat lebih jauh, Fariz Pari, "Pengalaman Rasional Eksistensi Tuhan: Pengantar Ontoteologi", dalam *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. 1, No. 1, August-November 2011), 119.

[77] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 341.

[78] Pemahaman terhadap hakikat-hakikat tidak dapat diraih melalui berbagai argumen paripatetis, silogisme filosofis, dan argument teologis. Ilmu ini, hanya khusus dimiliki oleh para pemilik hati (*aṣḥāb al-qulūb*) dan para guru yang telah memperoleh pancaran pelita kenabian dan cahaya *wilāyah* melalui olah spiritual (*riyāḍah*) dan *mujāhadah*. Lihat, Muhammad Irshadnia, "Ta'tsīr-e Mabāni-e Falsafi dar Mutūn-e Dīnī",

meninggalkan akal pikiran di belakangnya. Penegasan ini memiliki dasar yang sangat kuat, bahwa pikiran tidak akan pernah mampu mencapai dua hal penting tersebut, yakni mencapai *mushāhadah* dan mengetahui tentang Tuhan. Padahal kedua hal tersebut menjadi dasar utama dalam perolehan peningkatan spiritual. Dengan kata lain, penggunaan akal-pikiran dalam upaya "menemukan dan mengalami" Tuhan, tidak akan menghasilkan apa-apa.

Namun demikian, dalam konteks perolehan ilmu pengetahuan, Ibn al-'Arabī sama sekali tidak menafikan akal pikiran sebagai alat untuk mendapatkannya, meskipun ia tetap menunjukkan berbagai kelemahan pikiran. Menurutnya, usaha manusia untuk memperoleh ilmu pengetahuan dengan berbagai cara dan upaya yang dimilikinya, menempatkan manusia pada tiga golongan.[79] Pertama, manusia yang meraih ilmu dengan menggunakan refleksi; mereka ini disebut *ahl al-fikr* (pemilik pikiran) atau *ahl al-naẓar* (pemilik penalaran). Orang yang termasuk dalam kategori ini membatasi Tuhan pada pengertian yang ditetapkan oleh akalnya. Padahal Tuhan tidak dapat dibatasi. Karena itu, ketika orang lain mempercayai Tuhan dalam bentuk berbeda, ia menyangkalnya dan kadangkala mengkafirkannya. Ia tidak dapat menerima apa pun sebagai kebenaran apabila bertentangan dengan akal.[80] Ia tidak menyadari kelemahan dan keterbatasan akal untuk 'menangkap' Tuhan.

Golongan kedua adalah manusia yang mengetahui Tuhan melalui kesaksian imajinasi (*al-khayāl*) berdasarkan pada apa yang dibawa oleh para nabi dan para rasul dari Tuhan. Ia menerima apa yang disampaikan oleh para nabi dan para rasul, namun tidak berani

terj. Iwan Setaiawan. "Pengaruh Prinsip Filsafat Terhadap Penafsiran Teks Agama: Pandangan Imam Khomeini", dalam *Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. 1, No. 4, 2011), 66.

[79] Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikām*, Juz I, 22-26, 185; Juz II:149, 271.

[80] 'Ain al-Quḍat al-Ḥamadāni memberikan peringatan untuk para pejalan spiritual; Waspadalah untuk tidak menyangkal apa yang tidak bisa dipahami oleh akal Anda yang lemah, karena akal diciptakan untuk memahami, hanya bagi beberapa makhluk. Sebagai-mana mata yang hanya bisa melihat objek tertentu dan tidak bisa melihat suara, mencium, atau merasakan, demikian pula akal, tidak mampu memahami banyak hal. Lihat, Sayyed Yahya Yasrabi, *Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam* (Vol. VI. No. 15. 2008), 32.





bersikap kritis terhadap apa yang dianggapnya berlawanan dengan akal. Ia memahami ayat Alqurān sebagaimana apa adanya dan tidak berupaya untuk melakukan penakwilan atau pengalihan ayat-ayat itu dari arti lahiriahnya. Tatkala mendengar firman Allah, "*Engkau tidak melempar ketika engkau melempar, tetapi Allah lah yang melempar*," misalnya, ia mempercayai bahwa pelempar sebenarnya adalah Allah tanpa berusaha menangkap arti ayat yang lebih jauh dan mendalam. Mereka disebut "mukmin-muslim" dan "ahli iman."

Kategori yang ketiga dan ini golongan yang tertinggi adalah manusia yang mengetahui Tuhan melalui penyingkapan intuitif (*kashf*), kesaksian (*mushāhadah*), dan rasa (*dhawq*).[81] Ia melihat Tuhan dalam semua lokus penampakanNya dan mengakuiNya dalam setiap bentuk. Ia bergerak bersama Tuhan di mana pun Tuhan bergerak, dan ia juga menyaksikan "wajah" Tuhan pada semua obyek pandangannya.[82] Pengetahuan manusia pada kategori ketiga ini sejalan dengan pernyataan Alqurān, "*Maka kemana pun kamu menghadap, di situ ada wajah Allah*".[83] Manusia seperti ini adalah seorang *'ārif* (*gnostik*), yang disebut pula dengan *ṣāḥib al-taḥqīq* (orang yang mencapai pembuktian kebenaran) dan *ahl al-kashf* (ahli penyingkapan intuitif). Dia adalah manusia sempurna yang hatinya menerima penampakan Diri-Tuhan dan mengalami perubahan setiap saat sesuai dengan bentuk penampakan DiriNya.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa spiritualitas yang diperoleh melalui akal pikiran, adalah spiritual yang rendah nilainya,

[81] Pengetahuan spiritual merupakan penyingkapan para ahli *dhawq*, yang tidak dapat diungkapkan, sebagaimana persepsi inderawi dan kelezatan yang hanya dapat diketahui dengan merasakannya. *Dhawq* yang menyaksikan *al-Ḥaq* tidak terwakili oleh istilah apapun sebab ia merupakan persepsi terhadap rahasia-rahasia mistis, di luar dari konteks pemikiran teoritis dan persepsi inderawi. Lihat, Seyyed Ahmed Fazeli, "Adell-e Bayānbo-e Nōpadzire", terj. Muhammad Nur, "Argumentasi Seputar Ineffability", dalam *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. I, No. 1, August-November 2011), 7.

[82] Bagi Sahl al-Tustari, melihat Allah adalah hak istimewa umat pilihan di surga. Sedangkan menurut Dhū al-Nūn, Junayd dan Abū Yazīd al-Bisṭāmī, Allah dapat dilihat di dunia ini dan bahwa *mushāhadah* menyerupai visi dalam kehidupan masa depan. Sementara bagi Shaikh al-Akbar, persepsi langsung akan Realitas Ilahi adalah sesuatu yang pasti mungkin terjadi, di sini. Lihat dalam Michel Chodkiewicz, "The Vision Of God", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Vol. XIV (1993).

[83] Lihat, Qs. al-Baqarah (2)115.

karena memiliki berbagai kelemahan, juga spiritual yang buruk karena memiliki kekeliruan. Spiritual dengan pikiran ini, adalah spiritual yang 'tergantung tanpa tali', sekaligus 'tidak berjejak di permukaan bumi'. Mereka yang menggunakan spiritualitas dengan cara-cara seperti ini, hakikatnya hanya bermain di awang-awang, tanpa ada kejelasan mengenai hasilnya. Meminjam istilah Wahid Bakhsh Rabbani,[84] mereka ini tidak memiliki perangkat keyakinan yang kuat untuk membimbingnya dan tidak memiliki tujuan pasti yang mengarahkan langkah-langkahnya. Mereka berada dalam atmosfir keraguan dan ketidakpercayaan, karena mereka memulai dengan skeptisisme dan dengan jalan yang berliku-liku melalui rute keraguan, khayalan, eksperimen, keheranan dan kekecewaan yang panjang dan memutar. Dan tentu saja mereka tidak akan pernah sampai pada tujuan yang diharapkan, yakni spiritualitas sejati.

## 3. Hubungan *Ḥuḍūr* dengan Ibadah

Ibn al-'Arabī, lebih jauh memberikan penjelasan bahwa *ma'rifah* kepadaNya, yang kemudian menghasilkan *ḥuḍūr*, memiliki konsekwensi lain yakni dilaksanakannya perbuatan-perbuatan ibadah sebagai bentuk penghambaan diri kepada Allah (*wa ma'rifatuhū taṭlubuhā af'āl al-'ibādāt*).[85] Ini berarti bahwa semakin baik *ḥuḍūr* yang dimiliki oleh seseorang melalui hatinya, maka semakin baik pula pelaksanaan ibadahnya. Sebaliknya, ibadah yang buruk terjadi karena ketiadaan kehadiran hati kepadaNya. Hal ini terjadi karena orang yang *ḥuḍūr* menyaksikan Zat yang disembahnya (*al-ma'būd*). Sejalan dengan hal ini, al-Nawawī,[86] menyatakan bahwa orang yang senantiasa merasa melihatNya, maka ia akan selalu menjaga adabnya di hadapan Tuhan.

[84] Capt. Wahid Bakhsh Rabbani, *Islamic Sufism*, terj. Burhan Wirasubrata, *Sufisme Islam* (Jakarta: Sahara Publisher, 2004), 99.

[85] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 527. Menurut Ibn Sīnā, ibadah yang dilakukan oleh seorang *ahl al-ma'rifah*, diarahkan hanya kepadaNya karena hanya Dia yang layak untuk disembah dan karena ibadah adalah suatu hubungan yang agung denganNya. Pada saat yang sama, ia tidak memiliki keinginan dan tidak memiliki rasa takut. Lihat, William C. Chittick, "The Anthropocosmic Vision in Islamic Thought", terj. Khusnul Yaqin, "Visi Antropokosmik dalam Pemikiran Islam", *Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam* (Vol. III, No. 11, 2005), 94.

[86] Al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīh al-Bukhārī*, Juz I, 160.





Sedangkan dalam keadaan Tuhan pasti melihat dirinya selamanya dan ia tidak dapat melihatNya, maka ia harus terus memperindah ibadah kepadaNya.

Pada sisi yang lain, berbeda dengan *ma'rifah* melalui hati, *ma'rifah* melalui penalaran tidak meniscayakan perbuatan ibadah, sehingga penalaran sebaik apa pun tentang Tuhan, tentu saja tidak serta merta membawa pelakunya untuk melakukan penghambaan kepadaNya, dalam ketundukan dan ketaatan. Karena itu, kemampuan penalaran yang baik tidak secara otomatis membuat seseorang tergiring melakukan perbuatan-perbuatan ibadah. Sebaliknya, ia akan melalaikan kewajiban kepada Allah, padahal pengaplikasian *sharīah* dalam kehidupan, merupakan jalan untuk *taqarrub* kepadaNya. Dengan demikian, jelaslah bahwa terdapat perbedaan yang sangat jauh, antara *ḥuḍūr* dengan hati dan *ḥuḍūr* dengan akal pikiran, sembari terlihat nyata keutamaan *ḥuḍūr* yang pertama.

Dalam spiritual non agama, kita hampir tidak menemukan hubungan antara spiritual dengan ibadah karena ternyata tujuan akhir spiritual bagi mereka bukanlah mendekatkan diri kepada Tuhan, melainkan sebaliknya, menjauhiNya. Mereka tidak mempercayai eksistensi Tuhan bahkan mengingkari keabsolutan atau kemutlakan Tuhan. Inilah yang disebut dengan spiritual ateistik.[87] Mereka bahkan menegaskan bahwa gagasan tentang Tuhan hanyalah sebuah proyeksi dan pelarian manusia dari ketidakmampuan mereka dalam mengatasi problem kehidupan. Tuhan juga sering dianggap hanya sebatas hipotesa yang berfungsi sekedar melengkapi penjelasan ilmiah, ketika sains gagal dalam memberikan penjelasan yang koheren tentang alam semesta.[88] Lebih dari itu, mencintai Tuhan adalah akar dari segala kejahatan dan agama adalah tragedi umat manusia.[89] Tuhan bukanlah

[87] Tentang atheis dan argumen ateistik yang berdasarkan pada filsafat naturalisme dan materialisme, lihat Mulyadhi Kartanegara, "Titik Balik Peradaban: Pengaruh Mistisisme atas Fisika Baru", dalam *Jalan Paradoks: Fisi Baru Fritjof Capra tentang Kearifan dan Kehidupan Modren* (Jakarta: Teraju, 2009), 148.

[88] Mulyadhi Kartanegara, "Kata Pengantar" dalam Achmad Muchaddam, *Tuhan dalam Filsafat Allamah Thabathabai* (Jakarta: Teraju, 2004), V.

[89] A.N. Wilson, *Against Religion Why We should Try to Live Without it* (London: Chatto and Windus, 1992), 159. Lihat juga dalam *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan* (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1993), Vol. IV, 5.

sumber spiritual. Bagi mereka, spiritual bersumber dari ruh, yang merupakan bagian dari alam.[90] Spiritualitas juga tidak harus dikaitkan dengan kedekatan seseorang dengan aspek ketuhanan, sebab seorang humanis atau ateis sekali pun dapat memiliki spiritualitas yang tinggi.[91] Semua pernyataan mengenai hal di atas, adalah akibat dari penggunaan pikiran dalam mendekati Tuhan.

Sejalan dengan pendapat tersebut di atas, Nietzsche (w.1844 M.) bahkan telah mengklaim bahwa percaya pada Tuhan Yang Maha Sempurna, Yang Maha Kuasa, sama saja dengan memberangus kemampuan manusia untuk mengafirmasi (mengakui) kekuasaannya sendiri. Manusia dapat kehilangan jati dirinya sendiri jika ia percaya pada Tuhan. Bagi Nietzsche, Tuhan menjadi alat penyiksaan diri. Secara khusus, melakukan ibadah kepada Tuhan, meskipun diakui oleh Nietzsche ada manfaatnya bagi kebudayaan manusia, sama sekali tidak mempresentasikan gerakan spirit penting atau kesadaran manusia.[92] Dengan demikian, mereka yang tergolong dalam kelompok spiritual ateistik, tidak menghubungkan antara spiritual dengan ibadah, bahkan tidak menjadikan ibadah sebagai sesuatu yang penting dalam membangun spiritualitas.

Lebih jauh mengenai hubungan antara *ḥuḍūr* dengan ibadah, Ibn al-'Arabī menjelaskan dalam tafsirnya. Ia menjelaskan bahwa *ḥuḍūr* adalah hak-hak penghambaan (*huqūq 'ubūdiyah*) yang harus dilakukan oleh seorang hamba, selain syukur (*shukūr*) kepada Allah.[93] Ibn al-

[90] Andre Comte-Sponville, *The Litte Book of Atheist Spirituality*, 158.

[91] Danah Zohar & Ian Marshall, *Spiritual Intelligence; The Ultimate Intelligence* (London: Bloomsbury Publishing Plc., 2000), 8-10.

[92] Lebih jauh lihat Friedrich Wilhelm Nietzsche, terj. Walter Kaufmann dan R.J Hollingdale, *Zur Genealogie der Moral 1887: On the Genealogy of Morals* (New York : Vintage Books, 1969). Dikutip dari Tyler T. Roberts, *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion*, terj. M. Khatarina, *Spiritualitas Posreligius: Eksplorasi Hermeneutis Transfigurasi Agama dalam Praksis Filsafat Nietzsche* (Yogyakarta: Qalam, 2002), 100-101.

[93] Syukur adalah kondisi batin yang tenang dan menggunakan seluruh nikmat yang ada, baik dalam bentuk pendengaran, penglihatan, hati, ataupun yang lainnya sesuai dengan tujuan penciptaan itu sendiri. Menurut Muṣṭafā al-Marāghī, syukur itu mengandung segala kebaikan dan mencakup segala hal yang baik dengan hati dan berbagai anggota badan. Adapun hakikat syukur menurut *ahl al-tahqīq* adalah pengakuan atas nikmat dari Pemberi nikmat melalui ketundukan kepadaNya. Amir al-





'Arabī menjelaskan mengenai hal ini pada saat memberikan penjelasan tentang *safar* (melakukan perjalanan) dalam ayat 101 Surah al-Nisā'. Menurutnya, seseorang yang sedang dalam perjalanan (*musafir*), diperkenankan untuk mengurangi ibadah fisik (*al-a'māl al-badanīyah*), namun ia tetap harus menunaikan (*adā'*) hak-hak penghambaan kepada Allah, yang diantaranya adalah syukur dan *ḥuḍūr*.[94]

Adapun mengenai hubungan antara syukur dengan ibadah, Ibn al-'Arabī menjelaskan bahwa ada dua bentuk penyembahan yang dilakukan oleh seorang hamba, yakni menyembah Allah karena syukur, dan menyembahNya dengan rasa hina. Pertama, menyembah Allah karena syukur. Ibn al-'Arabī menyebutkan bahwa pada saat *zawāl*,[95] yakni waktu saat matahari tergelincir menjelang zuhur, merupakan saat bagi seorang hamba untuk menyembahNya sebagai hak Tuhan atas hambaNya, karena berbagai nikmat yang telah diberikan Tuhan kepada hamba tersebut, sejak terbit matahari (*waqt al-ṭulū'*) sampai waktu tengah hari (*waqt al-istiwā'*). Dengan demikian hamba tersebut menyembahNya sebagai rasa syukur atas berbagai kenikmatan yang telah dianugerahkanNya.[96]

Bentuk penyembahan yang kedua, adalah menyembah Allah dengan perasaan rendah hina. Jika seorang hamba memandang hilangnya kenikmatan itu dengan pandangan perpisahan (*bi 'ain al-mufāraqah*) sembari tetap mengharapkan keterbenaman (*al-ghurūb*) dariNya dan diturunkanNya tabir (*isdāl al-hijāb*) antara Dia dan hamba-Nya, maka ia akan menyembah Allah dengan perasaan hina (*dhillah*),

Najar, *al-Taṣawwuf al-Nafs*, terj. Ija Suntana, *Psikoterapi Sufistik Dalam Kehidupan Moderen* (Jakarta: Hikmah, 1998), 96.

[94] Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, dihimpun oleh Samir Muṣṭafā Arbāb, Juz I (Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabī, 2001), 154.

[95] Kata *zawāl* adalah bentuk *maṣdar* (*infinitif*) dari *zāla yazūlu*. Secara bahasa, *zawāl* berarti hilang, beralih atau bergerak. Menurut Ibn al-'Arabī', *zawāl* berarti bergerak-nya sesuatu dari tempatnya semula. Sementara Aṣfahānī mengatakan bahwa *zawāl* berarti memisahkan jalannya dalam keadaan condong. Apabila kata *zawāl* dikaitkan dengan *ash-shams*, berarti condongnya matahari dari tegak di atas, dan inilah yang sering disebut dengan tergelincirnya matahari yang menunjukkan awal waktu zuhur. M. Quraish Shihab, dkk., *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata* (Jakarta: Lentera Hati, September 2007), 1130.

[96] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 483.

fakir (*faqran*),[97] hancur (*inkisāran*) dan mengharapkan penyaksian (*ṭalaban li al-mushāhadah*).[98] Bahkan mereka yang mampu "duduk" dihadapan Allah sebagai orang yang fakir, yang tidak memiliki apa pun di depan pintu Tuhannya, saat di dalam *khalwah* dan *dhikr*nya, sembari tetap mengosongkan pikirannya, maka ketika itu Allah akan melimpahkan anugerah dan memberinya ilmu, serta rahasia ketuhanan (*asrār al-ilāhīyah*) dan pengetahuan ketuhanan (*al-ma'ārif al-rabbanīyah*) kepadanya.[99]

Sifat hina dina (*dhillah*), merasa berhajat, memerlukan Allah dalam kehidupan, adalah wujud dari kehambaan kita. Manusia akan sulit mengakui kehambaannya manakala ia merasa mulia, memiliki kesombongan, *'ujub*, apalagi merasa hebat dibandingkan dengan yang lainnya. Karena itu rasa hina dina, apakah karena diakibatkan oleh kemaksiatan atau seseorang mampu menjaga rasa hina dina di hadapan Allah, adalah kunci terbukanya jalan-jalan (*subūl*) menuju Allah, karena kesadaran seperti itu, membuat seseorang lebih mudah *fanā'* di hadapanNya. Inilah dua bentuk penyembahan yang benar, yang dilakukan oleh seorang hamba kepada Tuhannya sebagai bentuk dari *huqūq 'ubūdīyah*. *'Ubūdīyah* ini,[100] merupakan syarat mutlak untuk

[97] Secara harfiah *faqr* diartikan orang yang berhajat, memerlukan sesuatu atau orang miskin. Lihat, Mahmud Yunus, *Kamus Bahasa Arab* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1990), 327. *Faqr* mengandung sikap tidak memaksakan diri untuk memperoleh sesuatu, tidak menuntut lebih banyak dari yang dipunyai dan merasa puas dengan yang sudah dimiliki sehingga tidak meminta sesuatu yang lain. Seorang sufi tidak menuntut lebih dari apa yang telah dimiliki atau melebihi dari kebutuhan pokok. Hal ini sesuai dengan pandangan Abū Muhammad al-Jarīrī, bahwa kefakiran adalah tidak menuntut rezeki kecuali ketika takut merasa lemah untuk melaksanakan kewajiban. Abū Bakr Muḥammad al-Kalābadhī, *al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* (Kairo: al-Kullīyah al-Azharīyah, 1969), 113. Dengan kata lain, menerima jika diberi, tidak meminta tetapi tidak menolak. Lihat, A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), 119.

[98] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 483.

[99] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 54.

[100] Sesungguhnya aku telah mencapai puncak *ubūdīyah*. Aku adalah seorang hamba yang murni, dan sama sekali tidak merasakan *rubūbīyah* (ketuhanan). Mencapai dan mempertahankan *'ubūdīyah* bukanlah sesuatu yang mudah. Karena sifat manusia sebagai makhluk teomorfis yang diberi hak istimewa untuk memangku jabatan *khilāfah* sering menggodanya untuk menggapai tingkat *rubūbīyah* dan membuatnya menjadi lupa kepada *'ubūdīyah*nya. Ibn al-'Arabī memperingatkan agar tidak meninggalkan *'ubūdīyah* dan mengklaim *rubūbīyah* atas diri mereka. *Rubūbīyah* harus dikembalikan kepada *Rabb* dan *'ubūdīyah* harus dikembalikan kepada *'abd*. Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 276; II, 642; III, 36; IV, 13.





mendekatkan diri kepada Allah. Ibn al-'Arabī bahkan menegaskan bahwa upaya manusia untuk dapat mendekatkan diri (*yataqarrab*) kepada Allah tidak akan berhasil kecuali melalui *'ubūdīyah* ini.[101]

Penjelasan Ibn al-'Arabī di atas, yakni penegasan tentang *ḥuḍūr* yang merupakan bagian dari *huqūq 'ubūdīyah*, menunjukkan bahwa *ḥuḍūr* secara esensi tergolong pada ibadah yang bukan merupakan ibadah fisik. Karena itu, *ḥuḍūr* tergolong pada ibadah hati yang tidak terlihat. Jika dikomparasikan ke dalam *fiqh*, maka dapat dikatakan bahwa *ḥuḍūr* tergolong pada ibadah *ghairu maḥḍah*, ibadah yang tidak ditentukan secara jelas tata cara, tempat dan waktunya. Artinya jika seseorang sedang *ḥuḍūr*, maka sebenarnya ia sedang melakukan ibadah kepada Allah. Jika dalam kondisi *safar*, ibadah fisik dapat dikurangi, seperti salat yang empat rakaat menjadi dua rakaat saja dalam bentuk *qaṣar*, salat berdiri boleh diganti dengan duduk, atau dibolehkannya berbuka bagi orang yang sedang berpuasa,[102] maka ibadah non fisik (ibadah *qalb*) ini justru harus tetap dilakukan, tanpa melakukan pengurangan sedikitpun. Hal ini tentu saja sekaligus menunjukkan betapa tingginya nilai *ḥuḍūr* di sisiNya, dibandingkan dengan ibadah fisik semata. Dari sudut yang lain juga dapat dipahami bahwa *ḥuḍūr* yang dibawa dalam ibadah salat, bahkan menjadi esensi salat itu sendiri, tidak boleh dikurangi kualitasnya meskipun seseorang sedang dalam perjalanan (*safar*).[103]

[101] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 54.

[102] Mengenai pengurangan jumlah rakaat dalam salat saat *safar*, disebutkan dalam Q.s al-Nisā', 4 (101); *"Dan apabila kamu bepergian di muka bumi, maka tidaklah mengapa kamu menqaṣar sembahyang, jika kamu takut diserang orang-orang kafir. Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu"*. Menurut *jumhūr* arti *qaṣar* di sini ialah: memendekkan sembahyang yang empat menjadi dua rakaat. *Menqaṣar* di sini ada kalanya dengan mengurangi jumlah rakaat dari 4 menjadi 2, yaitu saat bepergian dalam keadaan aman dan terkadang dengan meringankan rukun-rukun dari yang 2 rakaat itu, yaitu di waktu dalam perjalanan dalam keadaan *khauf*. Dan ada kalanya lagi meringankan rukun-rukun yang 4 rakaat dalam keadaan *khauf* di waktu *haḍar*. Sedangkan ketentuan kebolehan berbuka puasa bagi yang melakukan perjalanan, disebutkan dalam Q.s. al-Baqarah (2): 184; *"Maka siapa di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan* (*lalu ia berbuka*), *maka* (*wajiblah baginya berpuasa*) *sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain*".

[103] Tuhan telah menetapkan dua jenis *safar* bagi anak Adam, yakni perjalanan terpaksa (*qahrī*), dan sukarela (*ikhtiyarī*). Safar *qahrī* diawali dari sulbi sang ayah, rahim ibu, alam fisik, alam kubur, dan hari kebangkitan. Sedangkan *safar ikhtiyarī* terbagi dua; perjalanan jiwa dan *qalb* menuju Raja Semesta Alam dan *safar jasmanī* di muka bumi.

Mengenai *ḥuḍūr* sebagai esensi dari salat, hal ini telah dijelaskan oleh Ibn al-'Arabī pada saat menafsirkan ayat 45 dari Surah *al-Baqarah*:

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَ ...

والصلاة التي هى حضور القلب لتلقي تجليات الصفات...[104]

*"Dan mintalah pertolongan (kepada Allah) dengan sabar dan salat. Dan sesungguhnya yang demikian itu sungguh berat, kecuali bagi orang-orang yang khusyuk.... salat dalam ayat ini berarti ḥuḍūr al-qalb untuk memperoleh tajallī sifat."*

Menafsirkan ayat ini, Ibn al-'Arabī menyatakan bahwa ibadah salat, yang di dalam ayat tersebut dikatakan sebagai *lakabīrah*, merupakan sesuatu yang susah dan berat (*lashaqqah thaqīlah*). Al-Qurṭubī juga menggunakan istilah yang sama namun terbalik yakni *thaqīlah shaqqah* (sesuatu yang berat dan susah), sedangkan Ibn Kathīr dalam tafsirnya menggunakan istilah *mashaqqah thaqīlah*. Sementara itu, al-Ṭabarī menafsirkan kata *lakabīrah* dengan kata *lashadīdah thaqīlah* (sesuatu yang sangat keras / sulit dan berat).[105] Ketiga kata yang berbeda ini (*shaqqah, thaqīlah* dan *shadīdah*) menunjukkan bahwa ibadah salat merupakan ibadah yang memiliki kesulitan, kesusahan dan kepayahan tersendiri. Namun demikian, menurut Ibn al-'Arabī, ibadah yang berat dan sulit ini, akan terasa sangat mudah dan ringan bagi orang-orang yang lembut (*laynah*) hatinya untuk menerima cahaya (*anwār*) *tajallī* yang lembut (*tajalliyāt laṭīfah*) dan *tajallī* yang keras (*tajalliyāt qahriyah*).[106] Ibn al-'Arabī menyatakan bahwa ibadah salat ini secara hakikat adalah *ḥuḍūr al-qalb* dan orang yang mampu melakukannya dengan baik adalah orang-orang yang memiliki kelembutan hati. Tanpa kehadiran hati (*ḥuḍūr al-*

Perjalanan terakhir inilah yang disebut Ibn al-'Arabī. Hizbullah Mawlana, "Adab al-Suluk: A Treatise on Spiritual Wayfaring Syaikh Najm al-Dīn Kubrā". *Jurnal Tawhid* (Vol.VII, No. 4, 1411 H.), 88.

[104] Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, dihimpun oleh Samir Muṣṭafā Arbāb, Juz I (Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabī, 2001), 31.

[105] The Holy Quran, International Version, *Kortobi Tafseer, Ibn Katheer Tafseer, and Tabari Tafseer*, Tafsir Digital (Orman-Giza-Mesir: Produced by Al-Hadi Co., tt.).

[106] Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Juz I, 31.





*qalb*), ibadah salat ini akan kehilangan esensinya, sehingga ia tidak memiliki makna sedikitpun.

Salat secara hakikat dalam pandangan Ibn al-'Arabī di atas, tampaknya sejalan dengan konsep salat *ṭarīqah* yang disebutkan oleh Abd al-Qādir al-Jīlānī dalam *Sir al-Asrār wa Muẓhir al-Anwār fī mā Yahtāju ilaih al-Abrār*.[107] Menurut al-Jīlānī, salat itu terbagi menjadi dua, yakni salat *sharīah* dan salat *ṭarīqah*. Salat *sharīah* adalah salat yang dilakukan dengan menggunakan seluruh anggota tubuh lahir yakni dengan gerakan-gerakan tubuh seperti, berdiri, ruku', sujud, duduk dan salam. Sementara salat *ṭarīqah* merupakan pelaksanaan ibadah salat dengan hati yang berlangsung secara terus menerus. Salat *ṭarīqah* ini memegang peranan penting dalam ibadah yang jika seseorang lalai dalam melakukannya, maka rusaklah kedua salatnya, yaitu salat hati dan salat anggota tubuh.

Berkaitan dengan hakikat salat ini, cukup menarik jika kita melihat pada penafsiran yang dilakukan oleh Sa'adī, saat menjelaskan makna ayat 1-2 Surah al-Mu'minūn. Menurut Sa'adī, *khushū'*[108] dalam salat adalah kehadiran hati (*ḥuḍūr al-qalb*) di hadapan Allah *ta'alā*, dengan kondisi *ḥuḍūr* untuk mendekatkan diri (*qurbah*) kepadaNya. Kondisi *ḥuḍūr al-qalb* ini merupakan esensi dan maksud dari ibadah salat yang dilakukan oleh seorang hamba. *Ḥuḍūr al-qalb* ini merupakan kewajiban yang harus dilakukan dan tidak boleh ditinggalkan. Jadi *khushū'*[109] di sini, dalam makna *ḥuḍūr al-qalb*, bukanlah merupakan

[107] Lihat Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Sir al-Asrār wa Muẓhir al-Anwār fī mā Yahtāju ilaih al-Abrār*, ditahqiq oleh Khalid Muḥammad 'Adnan al-Zar'i dan Muḥammad Ghassan Nashuh 'Azqul (Damaskus: Dār Ibn al-Qayyim & Dār al-Sanābil, 1993), 104.

[108] Dalam Alqurān, terdapat banyak makna *khushū'*. Qs. *Ṭāhā* (20): 108, *khushū'* berarti merendahkan suara kepada Tuhan. Ayat ini menjelaskan peristiwa yang terjadi pada hari kiamat. *Ash-Shūrā* (42): 45, *khushū'* berarti tunduk karena merasa hina. Inilah sikap orang kafir yang digiring ke neraka pada hari kiamat. *Al-Ḥadīd* (57): 16, *khushū'* bermakna tunduknya hati lantaran mengingat Tuhan dan kebenaran yang diturunkan kepada mereka. *Al-Hashr* (59): 21, *khushū'* bermakna tunduk terpecah belah disebabkan takut kepada Allah. Ini adalah kondisi gunung apabila Alqurān diturunkan kepadanya. Sedangkan *Fuṣṣilāt* (41): 39, *khushū'* bermakna tandus, yaitu bumi yang kering tandus. Hal ini terjadi karena ia kekurangan air. Jika Allah menurunkan air, maka ia akan bergerak dan subur.

[109] Ulama lain juga telah menjelaskan tentang *khushū'*. Al-Qurṭubī menyebutkan, *khushū'* adalah keadaan di dalam jiwa yang tetap (tenang) serta merendahkan semua anggota tubuh. Menurut Zamakhsharī, *khushū'* adalah kondisi hati

sesuatu yang *sunnah*, seperti yang dipahami oleh sebagian ulama fiqh lainnya. Bahkan menurut Sa'adī,[110] ibadah salat yang dilakukan oleh seseorang hanya akan diberikan ganjaran (*thawāb*) jika sesuai dengan kehadiran hatinya kepada Allah. Hal ini memberikan isyarat yang jelas bahwa semakin baik kehadiran hati seseorang kepada Allah dalam pelaksanaan ibadahnya, maka akan semakin besar pula ganjaran dari Allah yang akan diterimanya. Sebaliknya, ia hanya akan memperoleh sedikit ganjaran atau tidak memperoleh ganjaran sama sekali, jika kehadiran hatinya ternyata lemah atau bahkan tiada. Bagi Ibn al-'Arabī sendiri, ibadah yang dilakukan oleh seorang hamba adalah prasyarat bagi *maqām* kesucian hati, dan kesucian hati ini selanjutnya merupakan prakondisi bagi penerimaan *tajallī Ilāhīyah*.

## 4. Hubungan *Ḥuḍūr* dengan *Munājah*

*Munājah*[111] kepada Tuhan adalah saat yang terdekat antara seorang hamba dengan *Rabb*nya. Dalam kondisi seperti ini, hamba berada di hadapan Tuhan tanpa adanya penghalang apapun dan tanpa

dalam keadaan takut dimana mata selalu tunduk ke tempat sujud. Al-Jurjani menyatakan bahwa *khushū'* adalah merendahkan diri kepada Allah dengan hati dan semua anggotanya. Sedangkan bagi al-Kalbi, *khushū'* merupakan keadaan hati yang takut, *murāqabah* yakni selalu memperhatikan Allah, dan merendah diri pada kebesaranNya, hingga mempengaruhi anggota tubuh yang membawa keadaan tetap dan tenang saat melakukan shalat, tidak berpaling, lalu menangis dan berdoa. Adapun pengertian *khushū'* dalam salat adalah melakukan salat dengan sikap penuh ketaatan dan ketundukan kepada Allah, disertai perasaan takut jika salatnya tidak diterima, sekaligus mengharapkan ampunanNya, dan selalu merasa diawasi olehNya, sehingga muncul semangat salat yang sempurna agar menjadi dekat kepadaNya. The Holy Quran, International Version, *Sa'ady Tafseer*, Tafsir Digital (Orman-Giza-Mesir: Produced by Al-Hadi Co., tt.).

[110] The Holy Quran, International Version, *Sa'adī Tafseer*, Tafsir Digital (Orman-Giza-Mesir: Produced by Al-Hadi Co., tt.).

[111] *Munājah* adalah tradisi dalam Islam yang merupakan sebuah bentuk doa pribadi dan permohonan. Inilah percakapan penghambaan antara sang pencinta dan Allah sebagai Kekasih. *Munājah* lebih merupakan percakapan rahasia yang terkadang diungkapkan dengan tradisi puitis. Ia merupakan salah satu diantara empat aktifitas ibadah ritual dalam spiritualitas Islam, selain salat, doa dan *dhikr*. Dan Rabī'ah al-Adawīyah adalah seorang sufi yang terkenal dengan *munājah*nya. Lihat, Michael A. Sells, (ed.), *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic, and Theological Writings*, terj. Alfatri, *Terbakar Cinta Tuhan: Kajian Eksklusif Spiritualitas Islam Awal* (Bandung: Mizan Pustaka, Maret 2004), 33, 110 dan 282. Sebagai contoh *du'ā* dan *munājah*, lihat dalam, Imām Zain al-'Ābidīn, *The Psalms of Islam* (*Al-Ṣahifah al-Sajadiyah*), terj. William Chittick (London: Muhammadi Trust, 1988).





perantara siapapun. Lalu, bagaimana hubungan antara *munājah* dengan *ḥuḍūr* dalam pembahasan ini?. Di sini Ibn al-'Arabī memberikan penjelasannya:

والحق لا يناجى بالألفاظ في هذه الحالة وإنما يناجى بالحضور معه ، فيكون القائل :

الحمد لله رب العالمين إذا لم يكن حاضراً مع الله لسان العبد لا عينه وحقيقته [112]

*"Al-Haq tidak dimunājahi dengan lafaẓ-lafaẓ, dalam keadaan seperti ini. Ia hanya dimunājahi dengan ḥuḍūr bersamaNya. Maka orang yang mengucapkan kalimat alḥamdulillāh rabb al-'ālamīn (dalam ṣalāhnya), jika lisan hamba itu tidak hadir (ḥuḍūr) bersama Allah, maka ucapan itu tidak memiliki esensi dan hakikat."*

*Lafaẓ* atau kalimat yang dibaca oleh seseorang dalam ibadah salatnya, yang merupakan kalimat dari *naṣ* Alquran atau *ṣalawāt*, *tasbih*, *tahmid* dan *takbir* yang telah ditentukan dalam ibadah ini, merupakan *munājah* seorang hamba kepada Rabbnya. Membaca Alqur'ān, adalah komunikasi Tuhan dan penyampaian kalamNya secara langsung kepada seorang hamba, yang mengasumsikan kedekatan dan keakraban. Dalam *munājah* ini, seorang hamba sedang berbicara dan berdialog dengan Tuhan dalam ibadahnya, tanpa perantara. Inilah saat-saat yang terdekat antara hamba dengan Khaliqnya.

Namun demikian, Ibn al-'Arabī telah memberikan batasan yang tegas bahwa *lafaẓ* ini tidak akan memiliki makna apa-apa jika *lafaẓ* itu dibaca dengan tanpa kehadiran hati. Artinya, tanpa *ḥuḍūr*, seluruh *lafaẓ* tidak akan menghantarkan seorang hamba untuk melakukan *munājah*, sebuah bentuk komunikasi yang akrab dengan Tuhannya, sehingga tidak ada kedekatan yang diharapkan. Dalam bahasa Sa'adī, ibadah salat yang dilakukan oleh seseorang akan diberikan ganjaran (*thawāb*) sesuai dengan kehadiran hatinya kepada Allah.[113] Tanpa kehadiran hati, *lafaẓ-lafaẓ* itu hanya laksana bungkus tanpa isi, hanya merupakan bentuk luar tanpa memiliki bentuk dalam, fisik tanpa jiwa, atau hanya *sharīah* tanpa hakikat. Jadi, *lafaẓ unsich* tidak memberikan dampak apapun dalam ibadah yang dilakukan oleh seseorang.

[112] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 512.

[113] The Holy Quran, International Version, *Saady Tafseer*, Tafsir Digital (Orman-Giza-Mesir: Produced by Al-Hadi Co., tt.).

Ibn al-'Arabī kemudian memberikan penegasan bahwa seseorang yang membaca ayat Alqurān,[114] dalam salatnya hendaklah *istiḥḍār*, yakni menghadirkan makna dari ayat tersebut di dalam dirinya.

فينبغي للإنسان إذا قرأ الآية أن يستحضر في نفسه ما تعطيه تلك الآية على قدر فهمه ،

فإن الجواب يكون مطابقاً لما استحضرته من معاني تلك الآية [115]

"*Maka hendaklah seseorang, apabila membaca ayat Alqurān, agar menghadirkan di dalam dirinya apa yang diberikan oleh ayat tersebut menurut kadar pemahamannya. Hal ini karena jawaban (baginya) akan diberikan sesuai dengan apa yang dihadirkannya dari makna ayat-ayat tersebut*".

Setiap ayat (*lafaẓ*) Alquran yang dibaca oleh seseorang di dalam ibadah salatnya, memiliki makna tersendiri yang harus diketahui dan dipahami oleh seorang yang salat. Pengetahuan dan pemahaman akan makna yang terkandung dalam setiap ayat ini, akan menentukan sejauh mana tingkatan kualitas salat yang dilakukannya. Semakin tinggi kadar pengetahuan pemahaman seseorang terhadap makna sebuah ayat, maka akan semakin tinggi pula tingkatan kualitas salat yang dilakukannya. Sebaliknya, pengetahuan dan pemahaman yang rendah terhadap makna *lafaẓ* juga akan menurunkan kualitas salat seseorang. Jawaban yang diberikan oleh Tuhan seorang hamba dalam salat, sangat tergantung dengan usaha yang dilakukannya dalam *istiḥḍār*, yakni menghadirkan makna dari sebuah ayat. Semakin rendah kadar pemahaman terhadap makna sebuah ayat, maka akan semakin rendah pula jawaban yang diberikan Tuhan kepadanya. Hal inilah yang disebut oleh Ibn al-'Arabī bahwa jawaban akan diberikan sesuai dengan makna ayat-ayat tersebut yang engkau hadirkan dalam ibadah salat. Dengan demikian, jika *istiḥḍār* nihil, maka jawaban dari Tuhan juga tidak akan ada.

[114] Menurut Mutahhari, Alqurān hadir dan ada dalam kapasitas fungsinya sebagai panduan hidup. Karena itu Alqurān, sebagai sebuah keajaiban dan 'harta tersembunyi" harus ditempatkan secara realistis, sehingga apa yang terkandung di dalamnya dapat dipahami serta digunakan dalam realitas faktual kehidupan sehingga ditemukan signifikansi dan daya gunanya. Ringkasnya, Alqurān harus diketahui dan dipahami secara lebih dekat, sedekat realitas kehidupan yang mengelilingi seseorang. Muhammad Ja'far, "Pandangan Muthahhari tentang Agama, Sejarah, al-Quran, dan Muhammad", *Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam* (Vol. III, No. 11, 2005), 110-111.

[115] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 519.





فإن فصلت في الاستحضار فصل الله لك الجواب ، فلا يفوتنك هذا القدر في القراءة

فإن به تتميز مراتب العلمـاء بالله والنـاس في صلاتهم [116]

"*Jika engkau meninggalkan istiḥḍār, maka Allah akan meninggalkan (tidak memberikan) jawaban untukmu. Oleh karena itu, jangan sampai engkau kehilangan kadar dalam bacaan tersebut, karena dengan kadar itulah dibedakan tingkatan-tingkatan 'ulamā' bi Allāh, dan orang-orang biasa dalam salat mereka*."

Ibn al-'Arabī, lebih jauh memberikan penjelasan bahwa ibadah salat dalam aplikasinya, memiliki dua tingkatan yakni orang biasa (*an-nās*) dan '*ulamā bi Allāh*. Tingkatan orang biasa dibedakannya menjadi orang awam ('*āmī*) dan non arab ('*ajamī*), yang sama sekali tidak memahami apa yang mereka baca dari Alqurān. Kelompok ini adalah kelompok yang rendah tingkatannya. Oleh karena mereka tidak memahami makna dari apa yang sedang mereka baca dalam salat, maka jawaban terhadap bacaan mereka dari Tuhan, juga tidak mereka peroleh. Dengan demikian tidak terjadi *munājah*, antara mereka dengan Tuhan dalam salat karena mereka tidak melakukan *istiḥḍār*. Inilah yang disebut oleh Ibn al-'Arabī, bahwa jawaban-jawaban tersebut diberikan tingkatan yang paling rendah dan tingkatan-tingkatan kalangan awam secara umum dan '*ajam* (bukan arab) yang tidak memahami makna apa yang dibacanya, yang merupakan firman Allah kepadanya.[117] Adapun tingkatan yang kedua, adalah tingkatan '*ulamā bi Allāh*, yakni orang-orang yang mengetahui Allah. Tingkatan ini adalah tingkatan yang tinggi. Mereka memperoleh jawaban dari setiap ayat (*lafaẓ*) yang mereka baca dalam salat. Hal ini diperoleh karena mereka selalu *istiḥḍār* dalam salatnya.

Salat, menurut Ibn al-'Arabī, merupakan *munājah* seorang hamba ('*abd*),[118] dengan Tuhannya. *Munājah* ini juga memiliki

[116] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 519.

[117] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 519.

[118] Kata '*abd* merupakan *fā'il* dari ibadah yang berarti orang yang menyembah. Kata ini sudah mengecualikan dari kebanyakan manusia, karena tidak semua manusia masuk kategori '*abd*. Sehingga predikat '*abd* disematkan kepada manusia tertentu yang bersedia mengabdikan diri menyembah kepada *Dzat* yang diyakininya. '*Abd* adalah manusia yang menjadi tujuan akhir dari penciptaan; sebagai mikrokosmos; dan sebagai cermin Tuhan. Mulyadhi Kartanegara, *Panorama Filsafat Islam Menembus Batas Waktu* (Bandung: Mizan, 2002), 44. *Although human beings are endowed with this divine*

beberapa tingkatan tergantung dari kadar *munājah* itu sendiri. Ibn al-'Arabī menjelaskan tentang pembagian *munājah* ini yang disebutnya dengan *munājah ilāhīyah*. Menurutnya, ada empat bagian *munājah ilāhīyah* ini:

اعتبار الباطن في ذالك المناجاة الإلهية بين الله وبين عبده على أربعة أقسام : مناجاة من حيث أنه يراك ، ومناجاة من حيث أنك تراه ، مناجاة من حيث أنه يراك و تراه ، ومناجاة لبعض اهل النظر في الإعتقاد بالأدلة من حيث أنك لا تراه علماً في اعتقاد ، ولا تراه بصراً في اعتقاد ، ولا يراك بصراً في اعتقاد ، ولا علماً في اعتقاد من نفي عنه العلم بالجزئيات ، لكن تراه علماً لاندراج الجزء في الكل [119]

*"Penjelasan batin mengenai hal ini, yaitu munājah ilāhīyah diantara Allah dan hambaNya ada empat bagian: pertama, munājah ketika Dia melihatmu, kedua munājah ketika engkau melihatNya, ketiga munājah ketika Dia melihatmu dan engkau melihatNya, dan keempat munājah bagi sebagian ahli nalar, dalam keyakinan berdasarkan dalil-dalil, dimana engkau tidak melihat-Nya dengan pengetahuan dan penglihatan yang hakiki, dan Dia tidak melihatmu berdasarkan penglihatan hakiki dan tidak pula dengan pengetahuan dalam keyakinan orang yang menolak pengetahuan Allah akan hal-hal yang parsial. Namun Dia melihat dengan pengetahuan universal, karena yang parsial itu merupakan bagian dari yang universal*".

Dari empat jenis *munājah* yang telah disebutkan oleh Ibn al-'Arabī ini, dapat dipahami bahwa *munājah* itu memiliki tingkatan-tingkatan. Keseluruhan tingkatan itu menunjukkan kedudukan (*maqām*) seorang hamba di hadapan Tuhannya. Secara global, *munājah* itu terbagi pada dua kelompok, yakni *munājah ahl al-ḥuḍūr* dan *munājah ahl al-naẓar*. Kelompok yang pertama, adalah orang-orang yang *on the track* dalam *munājah*nya, sedangkan kelompok kedua adalah orang-orang yang tidak memperoleh apa-apa dalam *munājah*nya. Kelompok pertama menggunakan *dhawq* dalam aktifitas *munājah*nya, sementara kelompok kedua menggunakan akal pikirannya yang terbatas dalam *munājah*.

knowledge (*divine names of God*), and come close to God, the human being is still but at the level of slavehood. *Al-Shams al-Dīn says*: "*Martabat insan kamil itu martabat hamba*" (*the level of the Perfect Man is the level of the servant* [*of God*]). Moh. Nasrin Nasir, "Confronting the Threat of Relativism: Views from Islamic Philosophy", dalam *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. I, No 2, August-December 2011), 168.

[119] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 492.





Kelompok pertama, yakni *ahl al-ḥuḍūr*, terbagi lagi menjadi tiga golongan. Pertama, golongan yang merasakan bahwa mereka dilihat oleh Allah dalam *munājah*. Kedua, golongan yang melihat Allah dalam *munājah*, dan ketiga, golongan yang melihat Allah dan Allah juga melihatnya dalam *munājah*. Golongan ketiga ini, sudah melakukan interaksi timbal balik antara dirinya dan Tuhan. Dan hemat penulis, inilah golongan yang tertinggi dalam *munājah* dari ketiga golongan tersebut. Pembagian ketiga golongan ini, tampaknya bersesuaian dengan makna *iḥsān*, seperti yang sudah diketahui sebelumnya.

Ibn al-'Arabī selanjutnya menambahkan bahwa orang yang melaksanakan ibadah salat, bersiap-siap untuk melakukan *munājah* kepada Tuhannya dan menjadikanNya hadir, baik di pelupuk matanya, maupun di arah kiblatnya. Kondisi ini terjadi dalam dirinya sendiri tanpa penentuan batasan (*taḥdīd*) dan penyerupaan (*tashbīh*), tetapi sebagaimana yang pantas bagi keagungan (*jalāl*)Nya.[120] Jadi, orang yang melakukan *munājah*, melihat Tuhan dalam seluruh aktifitasnya, yakni menyaksikan kebesaran dan keagunganNya. Tuhan yang disaksikannya adalah Dia yang "berbeda dengan apapun jua", yang *laisa kamithlihī shai'*.[121]

Penyaksian Tuhan dalam kondisi seperti yang disebutkan oleh Ibn al-'Arabī ini, menurut Ibn 'Aṭā' Allāh, merupakan tingkatan *tawhīd* yang kelima, *tawhīd* yang tertinggi. Tingkatan *tawhīd* kelima ini adalah tingkatan orang-orang yang tergolong sebagai ahli *mushāhadah*, *mukāshafah*,[122] dan *tajallī*.[123] Pada tingkatan ini, yang disaksikan oleh seseorang yang *muwaḥḥid* dalam pandangan batinnya hanyalah Allah.

[120] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 509.

[121] Menurut Ibn al-'Arabī, surat *al-Shūrā* 11 ini,adalah ayat Alquran yang sangat tegas menjelaskan tentang *tanzīh*, yang menafikan segala jenis penyamaan antara Tuhan dan makhluk. Penjelasan selengkapnya lihat, Seyyed Ahmed Fazeli, "Penyatuan antara Tasybih dan Tanzih dalam Irfan Teoritis Ibn al-'Arabī", *Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. 1, No. 4, 2011), 16.

[122] *Mukāshafah* ini merupakan sesuatu yang tidak ada batasnya (*lā nihāyah*), sebab ia merupakan ekspresi dari perjalanan *qalb* dalam jenjang keagungan, keindahan, kebesaran dan kesucian Tuhan, sehingga sulit untuk diraih tanpa adanya kesungguhan dan kejernihan hati. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Miftāḥ al-Falāḥ wa Miṣbaḥ al-Arwāḥ* (Kairo, Maṭba'ah al-Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduh, 1381/1961), 64.

[123] Ibn 'Aṭā' Allāh, *Miftāḥ al-Falāḥ wa Miṣbaḥ al-Arwāḥ*, 64.

*Tawhīd* pada martabat ini merupakan *tawhīd* yang dipahami dan dihayati oleh orang-orang tertentu dari golongan sufi yaitu golongan *ṣiddīqīn*. Inilah yang oleh kaum sufi disebut *fanā' fī al-tawhīd*.[124]

Ketika seorang hamba, melakukan *munājah* kepada Tuhan dalam ibadah salatnya, maka ia 'memandang' kepada Tuhan, yakni menyaksikan Tuhannya, tanpa penentuan dan tanpa penyerupaan dengan makhluk. Ia 'memandang' pada Tuhannya dengan pandangan yang layak bagi segenap keagunganNya. Dan ini semua terjadi di dalam diri seorang hamba. Inilah makna dari *tashahhud* di dalam salat. *Tashahhud* yang merupakan rukun dalam ibadah salat, pada hakikatnya adalah 'menyaksikan', yakni menyaksikan keagunganNya secara langsung, tanpa perantara. Dan secara makna, *tashahhud* itu sendiri sendiri juga berarti *ḥuḍūr*.[125] Dengan demikian, orang yang salat adalah orang yang melakukan *munājah* kepada Tuhan, dan orang yang ber*munājah* adalah orang yang ber*tashahhud*, yakni menyaksikan keesaan dan keagungan Tuhan. Sedangkan orang yang ber*tashahhud* adalah orang yang *ḥuḍūr*, yakni hadir dihadapan Tuhan.

[124] Menurut Ibn 'Aṭā' Allāh, *tawhīd* tingkatan pertama adalah *tawhīd* yang hanya berada pada ucapan lidah, tanpa diikuti oleh keyakinan hati; ia sekedar pengakuan bahwa tiada tuhan selain Allah, sementara *qalb*nya mengingkari ucapannya. *Tawhīd* jenis ini, masih digolongkan sebagai *tawhīd* orang-orang munafik yang menyatakan beriman atau mengakui keesaan Allah dan menyatakan mengikuti serta membenarkan apa yang dibawa oleh rasulNya, tetapi sebenarnya hati mereka mengingkari. Mereka tidak mengimplementasikan *tawhīd*nya dalam bentuk ibadah; jika mereka kelihatan beribadah dengan menjalankan *sharīah*, hal itu dilakukan karena keterpaksaan, bukan keikhlasan. Tingkatan *tawhīd* yang kedua adalah pengakuan dengan lisan disertai dengan keyakinan hati yang diperoleh dengan jalan *taqlīd*. Pada tingkatan ini, pengakuan tentang keesaan Tuhan tidak hanya terbatas pada lidah, tetapi juga dibenarkan dengan hati, walaupun ia belum mengetahui dalil yang menguatkan keesaanNya. Tingkatan ketiga adalah orang yang yakin dengan *qalb* disertai pengetahuan tentang dalil yang menguatkan dan yang meyakinkan keesaanNya. Pada tingkatan ini, pengakuan keesaan Allah dilakukan dengan lisan, dibenarkan dengan hati, serta didukung dengan pengetahuan tentang dalil yang menguatkan dan meyakinkan adanya Allah Yang Maha Esa. Keyakinannya tidak diperoleh dengan *taqlīd* buta, melainkan sudah diperkuat dengan tanda yang nampak di alam, yang menunjukkan keesaanNya. Sedangkan tingkatan *tawhīd* yang keempat adalah menetapkan keyakinan dan pengakuan pada keesaan Allah dengan bukti-bukti nyata (*al-barāhīn al-qaṭ'īyah*). Inilah *tawhīd* mereka yang memiliki ilmu eksoterik yaitu *mutakallimīn* dan filosof, di mana dalam menegaskan keesaan Allah mereka menggunakan argumentasi akal dan logika, di samping Alqurān, serta bukti yang mendukung. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Miftāḥ al-Falāḥ wa Miṣbaḥ al-Arwāḥ*, 64.

[125] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 527.





Seseorang yang sedang membaca Alqurān, berarti ia sedang berzikir kepada Tuhan.[126] Jika pembacaan Alqurān ini dilakukan di dalam ibadah salat, maka berarti ia sedang ber*munājah* kepadaNya. Dan jika seseorang sedang melakukan *munājah* kepada Allah dalam *ḥuḍūr*nya, maka ia berada dalam suatu keadaan (*ḥāl*) kedekatan di atas kedekatan, seperti cahaya di atas cahaya.[127] Jadi *munājah* dengan *ḥuḍūr* yang dilakukan oleh seorang hamba, akan membuat ia berada lebih dekat (*aqrab*) dengan Tuhan. Pada kedudukan (*maqām*) ini, ia menyaksikanNya dalam kedekatan (*qurbah*) tertentu, yang mampu merubah pola pikir, cara pandang, sikap dan perilakunya menuju kebaikan dan kebahagiaan yang sejati. Namun jika sebaliknya, yakni siapa yang di dalam ibadah salatnya menyaksikan sesuatu yang lain selain Allah, maka ia luput dari menyaksikan *al-Ḥaq*, atau disaksikan dalam *al-Ḥaq*, atau disaksikan kemunculannya dari *al-Ḥaq*.[128] Inilah ucapan Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq, "Aku tidak melihat sesuatu apapun kecuali

[126] Kata zikir (*dhikr*) berasal dari *dhakara, yadhkuru, dhikran*. Dalam Alquran, kata zikir disebutkan 267 kali dalam berbagai bentuk derivasinya, belum termasuk 18 *dhakara* yang berarti laki-laki dan 7 (tujuh) kata *muddakir* yang ditulis dengan menggunakan huruf *dal*. Namun Fuād Abd al-Bāqī dalam *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qurān*, tetap memasukkan kata *muddakir* ini ke dalam rumpun kata *dhikr*. Dalam Alqurān, zikir mengandung beberapa makna antara lain *ilmu* (Q.s. An-Naḥl, 16:43, Al-Anbiyā', 21:2,7, 10, 50 dan 105, Ṣād, 38:1), *mengingat* (QS. Al-Kahfi, 18:63, Al-Baqarah, 2:40, 47, 122, 231, Ali Imrān, 3:103, Al-A'rāf, 7:86 dan 165) serta *mengingat di hati dan lisan* (QS. Al-Baqarah, 2:200 & 203, Al-Nisā', 3:103). Makna yang terakhir ini dilakukan dalam rangka membangun kesadaran hati dan jiwa. Adapun perintah untuk berzikir kepada Allah ini, disebutkan dalam Alquran sebanyak 49 kali dalam bentuk *udhkur* dan *udhkurū*, tujuh kali dalam bentuk *dhakkir*, dua kali dalam bentuk *liyadhdhakkaru* dengan berbagai konteks dan objeknya.

[127] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 519. Mengenai "cahaya di atas cahaya", Alqurān juga memberikan informasinya dalam *al-Nūr*, 24 (35); *Allah cahaya langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca* (dan) *kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur dan tidak pula di sebelah barat, yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya, Allah membimbing kepada cahayaNya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah membuat perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.*

[128] *Al-Ḥaq* adalah inti eksistensi dan inti kesempurnaan. Inti eksistensi dengan kesederhanaannya adalah kumpulan dari semua kesempurnaan eksistensi. Apa saja yang berada di luar lingkaran EksistensiNya adalah ketiadaan dan kekurangan. Hubungan lain antara tingkatan eksistensi dan *dhāt muqaddas* adalah hubungan antara kekurangan dan kesmpurnaan. Muhammad Irshadnia, *Mulla Shadra. Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. 1, No. 4, 2011), 65.

aku melihat Allah sebelumnya." Tidaklah dikatakan salat, orang yang *ḥāl*nya tidak tergolong pada jenis-jenis kesaksian yang disebutkan sebelumnya. Maka apabila ia bukan orang yang salat, ia bukan orang yang ber*munājah*.[129] Dengan demikian, *ḥuḍūr* tidak boleh bercampur dengan hal-hal yang lain. Adapun hal yang dimaksud di sini adalah percampuran dalam pandangan atau penglihatan batinnya. Maka yang dituntut darinya, ia harus murni memandang kepada *al-Ḥaq*, bukan pada yang lain.

*Ḥuḍūr* juga tidak terjadi dalam totalitas *asmā'* Tuhan. Hal ini karena manusia memiliki kelemahan dan keterbatasan. Dalam kalimat Ibn al-'Arabī, *ḥuḍūr* tidak dapat terjadi dalam totalitas (*majmu'*), yakni keseluruhan nama-nama Tuhan.

فلا يصح الحضور مع المجموع لا عند من يري حضوره بحق

ولا عند من يري حضوره بخلق.[130]

"*Oleh karena itu, tidak sah* ḥuḍūr *dengan totalitas, baik karena seseorang melihat ke*ḥuḍūr*annya dengan* al-Ḥaq, *maupun yang melihat* ḥuḍūr*nya dengan makhluk*."

*Ḥuḍūr* secara totalitas tidak mungkin diterima, dan *ḥuḍūr* pada hakikatnya adalah kehadiran dengan suatu unit dari totalitas (*āḥād al-majmū'*). Hal ini dikarenakan sifat-sifat nama Tuhan dan juga entitas-entitas sangat banyak dan beragam, sedangkan sifat yang bekerja atau memberikan efek adalah untuk entitas yang sedang hadir. Sementara itu, entitas-entitas ini memiliki hukum yang sama dengan sifat-sifat *asmā'* Tuhan dalam hal saling mendahului, pertentangan, dan menyatakan pengaruhnya. Apabila seseorang *ḥuḍūr* secara totalitas, artinya sifat-sifat *asmā'* Tuhan tersebut efektif secara bersamaan, dan hal ini tentunya akan saling berlawanan, dan konsekuensinya akan saling menghalangi. Oleh karena itu, tidak ada entitas apa pun yang memiliki sifat 'menyaksikan segala sesuatu' melalui kehadiran mutlak bersama segala sesuatu itu, sedemikian rupa sehingga ia terbebas mutlak dari kondisi *ghaibah*. Semua ini karena keadaan atau sifat 'kehadiran mutlak' ini adalah milik Tuhan khusus.

[129] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 512.
[130] Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkīyah*, Juz II, 533.





Namun demikian, betapapun *ḥuḍūr* sangat penting dalam menuju kedekatan kepada Allah, Ibn al-'Arabī menjelaskan bahwa *ḥuḍūr* bersama Allah, yang terjadi pada seseorang, tidak dapat terjadi secara terus menerus. *Ḥuḍūr* terjadi pada keadaan tertentu, pada saat seseorang sedang ber*mujāhadah* untuk *taqarrub* kepada Allah. *Ḥuḍūr* juga terjadi dalam kurun waktu yang terbatas, tidak sepanjang waktu. Inilah perbedaan mendasar antara *ḥuḍūr* dan *ḥaḍrah*, sekaligus perbedaan antara makhluk dan Khalik. Penting untuk dijelaskan bahwa istilah *ḥaḍrah* digunakan untuk menunjuk kehadiran Tuhan atau beberapa realitas ilahi, sedangkan *ḥuḍūr* digunakan untuk menunjuk pengalaman kita akan kehadiran Allah. Ibn al-'Arabī menjelaskan perbedaan kedua kata tersebut dengan mengomentari ayat Alquran, "*Ia bersamamu di manapun kamu berada*" (QS. 57:4).[131] Ayat ini secara jelas menegaskan bahwa Allah senantiasa bersama kita dalam setiap keadaan, kondisi dan tempat. Kenyataan bahwa Allah senantiasa bersama kita inilah, yang dinyatakan dengan istilah *ḥaḍrah*, yang akan dijelaskan pada bagian berikutnya dari tulisan ini. Di sisi lain, kehadiran kita pada Tuhan, disebut dengan istilah *ḥuḍūr*. Dengan demikian, Allah selalu bersama kita, sementara kita tidak selalu bersamaNya.

أن الإنسان لايحضر مع الله كل حال لما جبل عليه من الغفلة والضيق،

فاعلم ذلك وبالله التوفيق [132]

"*Seseorang tidak* ḥuḍūr *bersama Allah dalam setiap keadaan karena ia dijadikan berwatak lalai dan sempit. Oleh karena itu pahamilah, dan hanya Allah yang memberi petunjuk*".

Kelemahan dan ketidakberdayaan seseorang dalam bentuk watak yang lalai (*ghaflah*) dan picik (*ḍaiyiq*) ini, merupakan jawaban yang paling nyata, mengapa seseorang tidak dapat *ḥuḍūr* secara terus menerus kepada Allah. Dan logikanya, jangankan manusia biasa, seorang nabi juga memiliki kelemahan ini, kerena mereka juga adalah manusia. Hal yang membedakan, barangkali adalah kadar ukuran atau kualitasya saja. Inilah kelemahan dan kekurangan manusia, sekaligus keberuntungan bagi seseorang yang memahaminya. Dengan mengakui

[131] وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ
[132] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 505.

dan merasakan kelemahan serta kekurangan ini, maka seseorang akan senantiasa mengharapkan rahmat Allah dan pertolonganNya. Karena tanpa rahmat dan pertolonganNya, tidak ada seorang pun yang mampu mendekat kepadaNya. Inilah makna ucapan Nabi Muhammad, bahwa tidak seorangpun dapat selamat masuk ke syurga kecuali dengan rahmat Allah.

Watak yang diselimuti oleh *ghaflah* ini, membuat seseorang lalai terhadap kewajibannya kepada Allah. Padahal kewajibannya adalah mengagungkan Allah di satu sisi, dan merendahkan dirinya, di sisi yang lain. Inilah makna keberhambaan yang akan mengantarkan seseorang pada pengabdian (*'ibādah*) yang sebenarnya. Oleh karena itu, Ibn al-'Arabī mengingatkan bahwa seorang hamba diwajibkan (*ann al-'abd furiḍa 'alaih*) untuk melihat kekurangan dan kelemahan dirinya dalam ketaatan kepada Tuhan.[133] Manusia dianggap lalai terhadap kewajibannya kepada Tuhan, yaitu mengagungkanNya. Hal ini merupakan peringatan Ilahi agar seorang hamba menyucikan hatinya, karena hati merupakan wadah Tuhan yang mampu 'menampung'Nya. Penyucian (*taṭhīr*) yang dimaksudkan di sini adalah pembebasan diri dari *nafs*nya, dan menyerahkan segala urusan kepada Allah karena Allah telah berfirman, "*Dan kepadaNya dikembalikan segala urusan, maka sembahlah Dia*".[134]

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa *ḥuḍūr* yakni kehadiran hati kepada Allah, merupakan cara seseorang untuk

[133] Allah memberikan penegasan bahwa manusia (termasuk jin) diciptakan untuk mengabdi kepadaNya dengan menjadi '*abd*Nya (Qs. Al-Dhāriyāt, 51: 56-58). Disamping itu, setiap orang tanpa kecuali, dahulu pada *hari alastu* juga telah mengakui bahwa dirinya adalah hambaNya (Qs. Al-A'raf, 7:172). Seorang hamba adalah yang mengakui dengan penuh kerendahan hati akan Pencipta (*Khaliq*) dirinya, perjanjian (*mu'ahadah*) dan janji (*wa'd*) dengan Sang Pencipta, juga curahan rahmat, nikmat dan kasih sayang Tuhan yang tidak pernah berhenti kepadanya. Ia juga mengakui kelemahan dan kekurangan dirinya serta gelimang dosa yang dilakukannya, sembari sujud dan menyungkur memohon ampunan serta kemaafan dibawah kebesaran dan keagungan Tuhan. Pengakuan kehambaan ini kemudian dipertegas dengan pengulangan bacaan yang kita lakukan secara berulang-ulang dan terus menerus, setiap kali melaksanakan ibadah salat, yakni dalam surat al-fatihah pada ayat kelima: "*Hanya Engkaulah yang kami sembah dan hanya kepada Engkaulah kami meminta pertolongan*". (Qs. Al-Fātiḥah, 1:5).

[134] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 513. Lihat ayat selengkapnya dalam Q.s. Hud, 11: 123.





mengabdi (*'ibādah*) dan berdialog secara intens (*munājah*) kepadaNya, sebagai bukti penghambaan yang diwajibkan bagi dirinya. *'Ibādah* dan *munājah* dengan kehadiran hati ini, dilakukan dalam upaya untul membangun eksistensi dirinya di hadapanNya, untuk menjadi hambaNya yang sebenarnya.[135] Tanpa *ḥuḍūr*, eksistensi diri dalam arti terbangunnya kualitas spiritual dalam diri, tidak akan pernah terjadi. Dan *ḥuḍūr* itu sendiri akan terjadi ketika seseorang memulai perjalanan spiritual ini dengan membersihkan *qalb*nya.

## B. *Ghaibah*: Ketaksadaran Spiritual.

Pasca penjelasan tentang *ḥuḍūr* pada bagian sebelumnya, tulisan berikut ini akan memberikan penjelasan tentang pengertian *ghaibah*, baik dari sudut tinjauan bahasa maupun sudut istilah. Kemudian akan dijelaskan hubungan *ghaibah* dengan *tajallī*, dilanjutkan dengan penjelasan mengenai hubungan yang erat antara *ghaibah* dan *ḥuḍūr*, serta beberapa tingkatan *ghaibah* dalam kaitannya dengan kualitas spiritual. Diharapkan dengan penjelasan ini, akan semakin memberikan pemahaman yang lebih komprehensif tentang *ghaibah* secara khusus dan *ḥuḍūr* secara umum, sebagai sebuah konsep yang digagas oleh Ibn al-'Arabī.

### 1. Memahami Makna *Ghaibah*

Kata *ghaibah* berasal dari kata *ghāba*, *yaghību*, *ghaibatan* (*ghaibah*). Jadi kata *ghaibah* adalah *maṣdar* dari kata *ghāba*. Secara bahasa, *ghaib* / *ghaibah* berarti tertutupnya sesuatu dari pandangan mata. Oleh karena itu, matahari yang terbenam (di belahan barat) atau

[135] Kesempurnaan manusia dapat dilihat pada kemampuannya untuk mendekatkan diri kepada Allah. Upaya untuk mendekatkan diri kepada Allah tidak akan berhasil kecuali melalui kesadaran diri akan kedudukannya sebagai seorang hamba (*'abd*) bagi Tuhan. Kehambaan kepada Tuhan, menurut Ibn al-'Arabī, terbagi dua macam. Pertama, *al-'ubūdah* (keberhambaan), yaitu penisbatan diri seorang hamba kepada Tuhan. Sesudah itu baru muncul *al-'ubūdīyah* (kehambaan), yakni penisbatan dirinya kepada penampakan Tuhan. Dengan demikian maka *al-'ubūdah* adalah penisbatan diri seorang hamba kepada Tuhan, bukan kepada dirinya. Sedangkan penisbatan kepada dirinya sebagai wadah penampakan (*majlā, maẓhar*) Tuhan disebut *al-'ubūdīyah*. Dengan demikian, maka *al-'ubūdah* lebih sempurna daripada *al-'ubūdīyah*, karena seseorang tidak dapat dihukumi dengan *maqām* kesetaraan (dengan Tuhan). Lihat, Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 88 dan 128.

seseorang yang sedang tidak berada di tempatnya (rumah atau kediamannya) disebut dengan *ghaib.*[136] Dengan demikian, *ghaib* adalah kebalikan dari sesuatu yang nyata (*ẓāhir*), tampak dan hadir. Namun demikian, meskipun tidak terlihat oleh mata (kepala), menurut Ibn Manzūr, *ghaib* secara bahasa, berarti sesuatu yang dapat dirasakan eksistensinya oleh hati. Kata *ghāba al-rajul ghaiban* berarti suami yang menghilang dan pergi. Sedangkan kata *imra'ah maghīb* berarti isteri yang ditinggalkan oleh suaminya atau salah satu dari anggota keluarganya.[137]

Menurut Jan Ahmad Wassil, kata benda *al-ghaib* berasal dari kata kerja *ghāba* yang berarti 'tersembunyi' (tidak tampak, kelihatan), 'terbenam' (seperti matahari), 'tidak hadir' (absen), 'tidak berada di tempat' (karena sedang keluar atau berpergian), atau 'bersifat gaib'. Bentuk kata dasar (*maṣdar*) dari kata kerja *ghāba* ini adalah *ghaiban*, *ghaibatan* (*ghaibah*), *ghiyāban* dan *maghīban.*[138] Sedangkan bentuk *maṣdar* lain dari kata *ghaib*, seperti yang disebutkan oleh Ibn Manzūr, adalah *ghuyūb*, *maghab*, dan *maghīb*. Penggunaan kata *ghaib* dalam bentuk *maṣdar* dapat dilihat dalam ungkapan seperti: "*Ghāba al-amr 'annī ghaiban* (ada sesuatu yang benar-benar tidak tampak olehku)"; atau dalam ungkapan perkataan yang lain: "*Sami'tu ṣawtan min warā' al-ghaīb* (saya mendengar suara tanpa rupa, dari sesuatu yang tak terlihat)".[139]

Sementara itu, hampir sejalan dengan kutipan di atas, dalam Ensiklopedi Islam disebutkan bahwa *ghaib* secara bahasa berarti sesuatu yang tersembunyi, sesuatu yang tidak tampak, atau sesuatu yang tidak terlihat oleh pandangan mata. Istilah *ghaib* dalam konteks ini dipakai dalam dua pengertian. Pertama, segala sesuatu yang abstrak, yakni sesuatu yang tidak nyata. Kedua, keadaan tidak hadir (absen)

[136] M. Quraish Shihab dkk., *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata* (Jakarta: Lentera Hati, September 2007), 242-243.

[137] Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Juz I (Kairo: Dār al-Qāhirah, t.th), 654.

[138] Jan Ahmad Wassil, *Tafsir Quran Ulul-Albab: Sebuah Panafsiran Al-Quran dengan Metode Tematis* (Bandung: Madania Prima, Februari 2009), Cet. I, 26.

[139] Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, 654.





pada suatu peristiwa di satu tempat atau berada ditempat yang jauh dari peristiwa tersebut.[140]

Dalam pengertian mengenai *ghaib / ghaibah* ini, penulis mengalami sebuah peristiwa sederhana namun penting apabila dihubungkan dengan konteks yang terjadi ketika itu. Pada saat meninggalnya Jeffry al-Bukhori, seorang penceramah yang dikenal dengan "ustad gaul", pada hari Jumat, 26 April 2013, banyak umat Islam yang ikut melakukan salat *ghaib* setelah pelaksanaan salat *jum'ah.*[141] Namun masjid tempat penulis melaksanakan khutbah saat itu tidak melakukannya. Setelah bertanya dengan jamaah, penulis baru mengetahui bahwa pemahaman mereka (dalam hal ini pengurus masjid) tentang *ghaib* berbeda. Bagi mereka, yang dimaksud salat *ghaib* adalah ketika jenazahnya memang sudah tidak ada lagi atau tidak mungkin ditemukan lagi seperti habis terbakar, hilang di lautan atau jatuh dari pesawat. Pemahaman seperti ini tentu berbeda dengan apa yang telah disebutkan dalam penjelasan di atas. Jadi pemahaman mereka hanya pada pengertian yang pertama yakni segala sesuatu yang abstrak, bukan pada pengertian kedua yakni keadaan tidak hadir pada suatu peristiwa di satu tempat atau berada ditempat yang jauh dari peristiwa tersebut.

Dalam konteks alam, seperti yang disebutkan oleh Abdul Aziz Dahlan, secara umum alam dapat dibagi menjadi dua, yakni alam *shahādah* dan alam *ghaib.*[142] Alam *shahādah* (alam yang dapat

[140] *Ensiklopedia Islam* (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hope, 1996), 123-124.

[141] Mengenai kewajiban salat *jum'ah* ini, menurut Ibn al-'Arabī, terdapat beberapa perbedaan pendapat di kalangan para ulama. Ada yang berpendapat bahwa salat *jum'ah* adalah salah satu dari *furūd a'yān*. Ada yang berpendapat bahwa salat *jum'ah* adalah salah satu dari *furūd al-kifāyah*. Sedangkan yang lain berpendapat bahwa salat *jum'ah* adalah *sunnah*. Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah* (Lebanon: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, Okt 1997), Juz I, 561.

[142] Menurut Ibn al-'Arabī, ada tujuh alam (*mawathin*) yaitu: (1) tempat *alastu birabbikum;* (2) rahim Ibu; (3) dunia yang kita tinggali sekarang ini; (4) Barzakh di mana kita akan menuju kesana setelah kematian kecil maupun akbar; (5) *makhshar bi ardhin al-sahirah wa al-rad fī al-ḥāfirah*; (6) tempat surga dan neraka; (7) tempat *al-kathīb* di luar surga tidak ada di dalamnya kenikmatan kecuali melihat Allah sebagaimana di dalam hadis yakni "*Sesungguhnya Allah memiliki surga tidak ada di dalamnya kenikmatan, bidadari, istana kecuali bertajallīnya Allah di sana dengan tertawa*". Lihat Muhammad Haqqī al-Nazilī, *Khazīnat al-Asrār Jalīlah al-Adhkār* (tt.: Syirkah al-Nur Asia, tth.), 191.

disaksikan), adalah alam yang dapat ditangkap oleh panca indera lahir manusia, baik yang berada di bumi ini ataupun yang berada di langit. Sedangkan alam yang tidak dapat ditangkap oleh panca indera lahir, seperti malaikat, jin (termasuk iblis atau setan), dan ruh-ruh (*arwāh*) manusia, dimanapun mereka berada, disebut dengan alam *ghaib*.[143] Ibn al-'Arabī, dalam konteks ini, memberikan penjelasan bahwa dunia atau alam terdiri dari *'alam al-ghaib* dan *'alam al-shahādah*. Alam *ghaib* diartikan sebagai sesuatu yang tidak terlihat atau tidak tersentuh, namun bukan berarti sama sekali tidak ada. Alam *ghaib* sendiri dapat dibedakan menjadi dua yakni alam *ghaib* yang diciptakan, dan alam *ghaib* Tuhan sendiri. Alam *ghaib* yang terakhir ini disebut sebagai *'alam al-ghaib al-muṭlaq* atau *'alam ghaib al-ghaib*. Tuhan mengetahui alam 'yang *ghaib*' dan alam 'yang *shahadah*' serta Alqur'ān mengharuskan manusia untuk mengimani hal-hal yang *ghaib* ini. Dan apa yang dilakukan oleh para sufi, pada dasarnya adalah mempersepsi yang *ghaib* sebagai sesuatu yang *shahādah*, yang diistilahkan dengan kata *ḥuḍūr*.[144] Jadi, *ḥuḍūr* dalam pengertian ini adalah mempersepsi sesuatu yang *ghaib* sebagai sesuatu yang nyata. Dengan kata lain, *ḥuḍūr* adalah suatu kondisi atau keadaan spiritual dimana seseorang mampu melihat sesuatu yang tidak terlihat oleh orang lain.

Pengertian *ghaib* seperti yang telah disebutkan sebelumnya, ternyata tidak jauh berbeda dengan apa yang disebutkan oleh al-Ṭabarī dalam tafsirnya:

واصل الغيب: كل ما غاب عنك من شيء [145]

"*Asal kata* ghaib *adalah segala sesuatu yang tidak kelihatan (tertutup) darimu*".

[143] Lihat, Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis atas Paham Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud) Tuhan, Alam, Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani* (Padang: IAIN IB Press, 1999), 82. Bandingkan dengan penjelasan yang diberikan oleh William W.Chittick, "Microcosm, Macrocosm, and Perfect Man in the View of Ibn al-'Arabī", dalam *Islamic Culture*, No.63, 1989.

[144] Sachiko Murata dan Chittick, *The Vision of Islam* (New York: State University of New York Press, 1994), bagian 2, 125. Juga dalam William C. Chittick, dalam artikelnya "Presence With God", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society*, 20 (1996), 35.

[145] The Holy Quran, International Version, *Ṭabarī Tafseer*, Tafsir Digital (Orman-Giza-Mesir: Produced by Al-Hadi Co., tt.).





Hampir senada dengan al-Ṭabarī, al-Rāzī menyebutkan bahwa *ghaib* adalah sesuatu yang tidak terjangkau oleh panca indera. Definisi inilah yang kemudian dipilih oleh mayoritas ahli tafsir.[146] Sementara itu, al-Iṣfahānī,[147] menambahkan sedikit dari pendapat al-Rāzī bahwa *ghaib* bukan hanya sesuatu yang tidak dapat dijangkau oleh panca indera tetapi juga tidak dapat dijangkau oleh pengetahuan manusia.[148] Namun pendapat al-Iṣfahānī ini tampaknya tidak banyak disetujui oleh para pakar tafsir. Sementara itu, berbeda dengan pendapat keduanya, bagi Sulaimān ibn Khalāf al-Bājī, *ghaib* adalah sesuatu yang tidak ada dan tidak diketahui oleh manusia.[149] Pendapat terakhir ini tidak banyak diikuti oleh ahli tafsir, bahkan tidak dapat diterima oleh pendapat kebanyakan.

Beberapa pengertian di atas, minus pendapat al-Iṣfahānī dan al-Bājī, menunjukkan bahwa *ghaib* adalah sesuatu yang tertutup atau tidak terlihat oleh pandangan mata, sesuatu yang tersembunyi, sesuatu yang tidak tampak, hal yang tidak nyata, atau hal yang tersembunyi dari pandangan mata. *Ghaib* juga bisa berarti seseorang yang tidak berada di tempatnya, atau tidak hadir. Contoh dari pengertian ini tentu sangat luas sekali dan bisa tidak terbatas, namun dapat dipahami dengan jelas apa yang dimaksudkan. Berbagai pengertian di atas, memberikan pemahaman bahwa semua hal yang tidak terlihat oleh mata, baik karena jauhnya jarak atau karena terlindung oleh dinding atau juga karena zatnya yang terlalu kecil sehingga tidak terlihat mata, maka benda itu termasuk kategori *ghaib*.[150] Adanya penghalang (*hijāb*)

[146] Al-Rāzī, *Tafsīr al-Rāzī*, Juz II (Tehran: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, tt.), Cet. ke-2, 27.

[147] Dalam Kitab *al-A'lam*, Juz II, 279, disebutkan bahwa dia adalah Ḥusin ibn Muḥammad ibn Faḍl Abū Qāsim al-Iṣfahānī atau al-Aṣbihānī, yang terkenal dengan nama al-Raghīb. Ia termasuk seorang ulama sekaligus sastrawan, yang memiliki banyak karya tulis, diantaranya *Jāmi' al-Tafsīr*, *al-Mufradāt*, dan *Muḥāḍarah al-Udabā*. Ia wafat tahun 502 H. Dikutip dari, Bassam Salamah, *Al-Īmān bi al-Ghaib*, terj. Umar Mujtahid (Jakarta: Hikmah, Nopember 2004), 37.

[148] Al-Raghīb al-Iṣfahānī, *Mufradāt Gharīb al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Sayyid Kilani (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, tt.), 1090.

[149] Sulaimān ibn Khalāf al-Bājī, *Al-Muntaqā* (Kairo: al-Sa'adah, 1331 H.), Cet ke-1, 334.

[150] Hamka menyebutkan bahwa di dalam surat Luqman ayat 34, dijelaskan ada lima hal yang hakikatnya *ghaib* bagi manusia, yakni; ilmu tentang bila akan terjadi hari kiamat, kekuasaan menurunkan hujan, pengetahuan tentang nasib anak yang masih

antara mata dengan suatu benda, juga menyebabkan suatu benda tidak dapat terlihat. Ketiadaan cahaya pada benda tersebut meskipun dekat, juga menjadi sebab tidak terlihatnya suatu benda. Mata hanya dapat melihat sesuatu apabila ada cahaya. Secara fisika, benda dapat kita lihat karena benda tersebut memantulkan cahaya ke mata kita. Cahaya tersebut juga harus berada pada frekuensi 10 pangkat 14 Hz. Jika kurang dari itu atau lebih, mata kita juga tidak mampu menangkapnya. Jika tidak ada pantulan cahaya, meskipun suatu benda berada di depan kita, benda tersebut tidak akan mampu kita lihat. Dalam kegelapan, kita bahkan tidak akan mampu melihat tangan sendiri. Sebaliknya ditempat yang sangat terang menyilaukan, mata kita juga tidak dapat berfungsi dengan baik.[151] Dengan demikian, sesuatu yang tidak terlihat dapat terjadi karena tiga hal, yaitu karena zat itu sendiri, adanya keterbatasan dalam penglihatan, dan karena adanya penghalang antara zat benda tersebut dengan penglihatan.

Dari sisi zat, sesuatu itu tidak terlihat oleh mata kepala, boleh jadi karena kehalusan atau terlalu kecil unsur bahan dasarnya seperti pori-pori kulit, bakteri, virus, molekul, atom, proton, electron dan neutron. Suatu zat juga tidak dapat terlihat dengan baik jika ia terlalu besar, seperti melihat gajah dalam jarak 1 cm dari tubuhnya. Disisi lain, sesuatu yang tidak terlihat, boleh jadi disebabkan kelemahan mata karena memang penglihatan kita sebenarnya cukup terbatas, bahkan jika dilihat pada orang yang paling sempurna penglihatannya sekalipun. Lensa mata tidak mampu melihat benda yang sangat kecil, seperti pori-pori kulit, bakteri, virus, molekul, atom, proton, electron dan neutron. Benda yang terlalu besarpun juga tidak dapat dilihat mata. Benda yang jauh, seperti planet, bulan dan bintang di langit akan terlihat sangat

terkandung dalam rahim ibunya, pengetahuan apa yang akan terjadi besok hari, meskipun telah direncanakan, dan pengetahuan tentang tempat kematian seseorang. Hamka, *Tafsir Al Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), Juz XXI, 148.

[151] Mata kita juga tidak bisa melihat apa yang ada dalam diri kita dan yang ada dalam diri orang lain. Apa yang orang lain pikirkan dan rasakan tidak bisa dilihat oleh pandangan. Singkatnya, penglihatan kita sangatlah terbatas. Namun, keterbatasan pandangan ini, dapat memberikan kesadaran pada kita bahwa banyak hal yang tidak dapat kita pahami jika hanya mengandalkan penglihatan *un sich*. Lihat dalam Al-Rasikh, "Mengaktifkan Indera Keenam Untuk Melihat Allah Swt", dalam *Lembar Jumat Al-Rasikh* (Diunduh, pada 19 Februari 2008).





kecil, padahal kenyataannya ia sungguh sangat besar, bahkan banyak diantaranya yang jauh lebih besar dari bumi yang kita huni. Semua hal yang tidak terlihat oleh mata fisik inilah, yang masuk dalam kategori *ghaib* dalam tinjauan bahasa.

Sementara itu, *ghaib / ghaibah* secara terminologis, adalah sesuatu yang tidak dapat dijangkau oleh manusia, kecuali apabila diberikan informasi oleh Allah dan rasul, atau sesuatu yang tidak diketahui kecuali oleh Allah. *Ghaib* secara terminologis ini disebut sebagai *ghaib muṭlaq*, sedangkan *ghaib* secara bahasa, pada pengertian yang telah dijelaskan sebelumnya, disebut *ghaib nisbi.*[152] Dengan istilah yang hampir sama, Hamka,[153] juga membaginya menjadi dua yakni *ghaib muṭlaq* dan *ghaib* relatif. *Ghaib muṭlaq* adalah sesuatu yang tidak dapat terungkap sama sekali, sedangkan *ghaib* relatif, adalah hal-hal yang tidak dapat disaksikan oleh panca indera, tidak nampak oleh mata dan tidak terdengar oleh telinga, yaitu dua indera yang utama dari kelima indera kita, namun ia dapat dirasakan oleh akal.

*Ghaib muṭlaq*, bagi Quraish Shihab, adalah sesuatu yang tidak dapat terungkap sama sekali karena hanya Allah yang mengetahuinya. Puncak dari seluruh *ghaib muṭlaq* ini adalah Allah. Jangankan di dunia, sampai ke akhirat pun tidak dapat terjangkau.[154] Kalimat terakhir Shihab ini, tampaknya lebih kepada pendapat seorang *mufassir*. Karena jika kita menelaah pendapat para sufi, tentu akan sangat jauh berbeda. Kemudian Shihab menjelaskan, bahwa selain Allah, masih ada sekian banyak *ghaib muṭlaq* lainnya yang berada pada peringkat di bawah peringkat ke*ghaib*an Allah, seperti hari kiamat. Tidak ada satupun makhluk mengetahui kapan datangnya.[155] Sedangkan *ghaib* relatif adalah sesuatu yang tidak diketahui oleh seseorang namun dapat diketahui oleh orang lain. Relatifitas tersebut, dapat berkaitan dengan

[152] M. Quraish Shihab dkk., *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*, 243.

[153] Lihat lebih jauh, Hamka, *Tafsir Al Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), 124.

[154] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol 3 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 468.

[155] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 3, 468.

waktu dan dapat juga berkaitan dengan manusianya. Dengan demikian, sesuatu yang bersifat *ghaib* tetapi memiliki premis-premis yang dapat mengantarkan seseorang untuk dapat mengetahuinya, juga termasuk *ghaib* relatif.[156]

Menurut Ibn Kathīr, terjadi perbedaan pendapat di kalangan *salaf* mengenai makna *ghaib*, seperti yang disebutkan dalam surat *al-Baqarah* ayat dua. Ia kemudian memberikan makna *ghaib* ini menurut beberapa pendapat:

قال أبوجعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية في قوله تعالى (يؤمنون بالغيب) قال يؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخروجنته وناره ولقائه ويؤمنون بالحياة بعد الموت وبالبعث فهذا غيب كله, وكذا قال قتادة بن دعامة وقال السدي عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس وعن مرة الهمداني عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أما الغيب فما غاب عن العباد من أمر الجنة وأمر النار وما ذكر في القرآن , وقال محمد بن إسحاق عن محمد بن أبي محمد عن عكرمة أو عن سعيد بن جبير عن ابن عباس بالغيب قال بما جاء منه يعني من الله تعالى [157]

Ibn Kathīr menjelaskan bahwa hal-hal yang termasuk dalam kategori *ghaib* menurut Abū Ja'far al-Razī dari Abī al-Aliyah, adalah Allah, para malaikat, kitab-kitab, rasul-rasul, hari kiamat, surga, neraka, pertemuan (*liqā'*) denganNya, kehidupan setelah kematian dan hari kebangkitan (*al-ba'th*). Sedangkan pendapat Qadātah dari Ibn Mas'ūd menyebutkan bahwa *ghaib* adalah sesuatu yang tersembunyi dari seorang hamba tentang persoalan surga, neraka dan hal-hal lain yang disebutkan oleh Alqurān. Sementara menurut Muḥammad ibn Ishaq dari Ibn 'Abbas, *al-ghaib* adalah sesuatu yang datang dariNya yakni dari Allah Yang Maha Tinggi.

Quraish Shihab, ketika menafsirkan surat dan ayat yang sama, memberikan penjelasan bahwa sesuatu yang tidak dapat dilihat, diraba atau diketahui hakikatnya, dan diinformasikan oleh Alqurān dan Sunnah, maka ia *ghaib* dan menjadi objek iman. Dengan demikian, hal-hal yang diimani pastilah sesuatu yang bersifat abstrak, tidak terlihat

[156] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 3, 467.

[157] The Holy Quran, International Version, *Ibn Katheer Tafseer*, Tafsir Digital (Orman-Giza-Mesir: Produced by Al-Hadi Co., tt.), tafsir Surah II, ayat 3.





atau terjangkau. Maka yang pertama kali, (yang termasuk dalam kategori *ghaib* itu) ialah (percaya kepada) Allah, zat yang menciptakan alam, lalu (yang kedua adalah) Hari Kemudian yakni kehidupan yang kekal, sesudah dibangkitkan dari kematian.[158]

Sejalan dengan itu, al-Ṭabarī juga menyatakan hal ini dalam tafsirnya. Ia menyebutkan bahwa bagi Ibn 'Abbās, *al-ghaib* adalah sesuatu yang datang dariNya yakni dari Allah *jalla thanāuh*. Ibn Mas'ūd menyebutkan, dari para sahabat Nabi saw, bahwa *al-ghaib* adalah sesuatu yang tertutup dari seorang hamba, tentang persoalan surga dan neraka dan hal-hal yang disebutkan oleh Allah dalam Alqurān. Qatādah ketika menjelaskan firman Allah "*yu'minūn bi al-ghaīb*" mengatakan, bahwa mereka beriman kepada surga, neraka, kehidupan setelah kematian dan hari kebangkitan (*al-ba'th*). Semuanya ini tergolong pada *ghaib*.[159]

Sejumlah pengertian *ghaib* yang telah dijelaskan sebelumnya, secara bahasa maupun secara istilah, tampaknya belum menyentuh dari pembahasan utama dalam bagian tulisan ini, yakni *ghaibah* sebagai kata yang memiliki hubungan dengan kata *ḥuḍūr*. Dengan demikian, kedua pengertian diatas, tidak dapat dijadikan sebagai rujukan untuk pembahasan berikutnya. Karena itu, pengertian lain dari *ghaib* atau *ghaibah* akan dijelaskan sehingga sejalan dengan pembahasan dalam tulisan ini.

## 2. Makna *Ghaibah* dan Hubungannya dengan *Tajallī*

Mengenai *ghaibah* ini, Ibn al-'Arabī, memberikan keterangan sebagai berikut:

اعلم أن الغيبة عند القوم غيبة القلب عن علم ما يجري من احوال الخلق لشغل القلب بما يرد عليه , واذا كان هذا فلا تكون الغيبة إلا عن تجلّ إلهىّ [160]

[158] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. I, 111.

[159] The Holy Quran, International Version, *Tabari Tafseer*, Tafsir Digital, Surah II ayat 3.

[160] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah* (Lebanon: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, Okt 1997), Juz II, 533.

"*Ketahuilah bahwa* ghaibah *menurut satu pendapat, adalah* ghaibah*nya hati dari pengetahuan* ('ilm) *yang berhubungan dengan keadaan* (aḥwāl) *makhluk, karena kesibukan atau intensnya hati* (shughl al-qalb) *dengan sesuatu* (warid) *yang menghampirinya. Berdasarkan hal itu, tidak tergolong dalam kategori* ghaibah *kecuali jika terjadi* tajallī *Tuhan* (tajallī ilahī)".

Ada dua hal penting yang perlu dijelaskan dalam kalimat Ibn al-'Arabī di atas, yang mengutip dari pendapat satu kelompok. Pertama, *ghaibah* hati dari *'ilm* tentang *aḥwāl* makhluk, dan kedua, *shugl al-qalb* dengan sesuatu yang menghampirinya yakni *tajallī ilahī*. Hal pertama tentang *ghaibah* hati dari *'ilm* (pengetahuan) tentang *aḥwāl* makhluk.[161] Pada saat terjadinya *ghaibah* ini, hati tidak lagi mengetahui segala hal mengenai keadaan (*aḥwāl*) seluruh makhluk. Kondisi ini sejalan dengan apa yang telah disebutkan oleh al-Kalābadhī bahwa *ghaibah* berarti hilangnya kesadaran terhadap apapun termasuk diri sendiri, kecuali kepada Allah. Dalam hal ini seorang sufi menalami kelupaan dari segala-galanya kecuali Allah.[162] Pada saat terjadinya *ghaibah* ini, hati tidak lagi mengetahui *aḥwāl* seluruh makhluk, meskipun sebelumnya ia memiliki pengetahuan tentang keadaan mereka. Artinya, sebelum terjadinya *ghaibah*, *ṣāḥib al-ghaibah* memiliki pengetahuan mengenai keadaan berbagai makhluk Tuhan, hal yang menunjukkan pada ketinggian *aḥwāl* mereka di sisiNya. Dan seluruh pengetahuan yang berhubungan dengan kondisi makhluk ini, lenyap pada saat terjadinya *ghaibah*.

[161] Menurut ahli sufi *aḥwāl* adalah situasi kejiwaan yang diperoleh seseorang sebagai karunia Allah, bukan dari hasil usahanya. Datangnya kondisi mental itu tidak menentu, terkadang datang dan pergi berlangsung sangat cepat. Keadaan seperti itu disebut *lawāih*. Adapula yang datang dan perginya kondisi mental itu dalam tempo yang panjang dan lama, ini disebut *bawāiḍ*. Dan apabila kondisi mental itu secara terus-menerus dan menjadi kepribadian, itulah yang disebut *al-ḥāl*. Menurut al-Qushairī, *al-ḥāl* itu selalu bergerak naik setingkat demi setingkat sampai ke titik kulminasi, yaitu puncak kesempurnaan ruhani. *Al-ḥāl* merupakan manifestasi dari *maqām* yang telah dilalui para sufi. Ini berarti bahwa orang yang pantas menerima *al-ḥāl* itu adalah orang yang berusaha ke arah itu. Kalau *maqām* merupakan tingkatan sikap hidup yang dapat dilihat dari tingkahlaku perbuatan seseorang, maka *al-ḥāl* adalah kondisi mental yang sifatnya abstrak. Ia tidak dapat dilihat hanya dapat dipahami dan dirasakan oleh orang yang mengalaminya. Lihat, A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), 148.

[162] Abū Bakar Muḥammad al-Kalābadhī,, *al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* (Kairo, al-Kullīyah al-Azharīyah, 1969), 141.





Pengetahuan yang dimiliki oleh *ṣāḥib al-ghaibah* ini, merupakan ilmu yang diajarkan oleh Allah kepada mereka, secara langsung tanpa perantara.[163] Pengetahuan perolehan langsung ini terbagi dalam dua hal, yakni pengetahuan tentang Tuhan dan pengetahuan tentang alam *ghaib*, yang diperoleh tanpa perantara dan usaha apapun, baik guru, penggunaan akal pikiran atau proses belajar.[164] Pengajaran ilmu secara langsung ini, tentu saja merupakan sesuatu yang bersandar secara jelas dalam wahyu. Alqurān menyebutkan bahwa orang-orang yang bertakwa kepada Allah, akan diajarkan ilmu secara langsung olehNya.[165] Mereka ini adalah orang-orang yang memiliki kualitas kewalian (*walāyah*),[166] yakni orang-orang yang telah menyadari kesatuan esensialnya dengan Tuhan.[167]

Ibn al-'Arabī mengatakan bahwa sebagian bukti nyata dari kewalian, dan diantara syaratnya adalah bahwa ilmu seorang wali diambil dari guru yang bukan makhluk,[168] sebagaimana terjadi pada diri

[163] Sejalan dengan pandangan Ibn al-'Arabī ini, Mulla Sadra menjelaskan bahwa hakikat pengetahuan seperti ini tidak dapat diperoleh kecuali melalui pengajaran langsung dari Tuhan dan tidak akan terungkap kecuali melalui cahaya kenabian dan kewalian. Syaifan Nur, "Filsafat Wujud Mulla Shadra", dalam *Mulla Shadra. Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. I, No 4, 2011), 205.

[164] Lihat dalam William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York, 1989), xii.

[165] *"Dan bertakwalah kepada Allah; Allah mengajarmu; dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu"*. Qs. Al-Baqarah, (2) 282.

[166] Dalam Alqurān, akar kata *w-l-y* antara lain membawa berarti *nuṣrah* atau bantuan, baik bantuan yang diberikan Allah kepada makhluk ciptaanNya, bantuan yang diberikan oleh sesama umat untuk saling menolong, maupun bantuan yang dipersembahkan hamba kepada Allah ketika menjadi penolong (*anṣār*) kehendak Allah. Ibn al-'Arabī mengambil dan mencatat makna ini, di samping makna lain yang berkaitan yaitu 'perlindungan' Allah atas para *awliyā*'Nya seperti yang tertulis dalam Qs. al-A'rāf, (7) 196. Lihat, Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 264 dan 53. Namun demikian, pengertian kedekatan adalah makna pusat yang melahirkan makna tambahan, dan inilah yang mendasari seluruh ajaran Ibn al-'Arabī tentang *walāyah*, yang dipaparkan secara terpisah-pisah dalam karyanya, khususnya pada bab ke-73 dari *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, yang cukup panjang. Lihat, Henri Chambert & Claude Guillot (ed.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, terj. Jean Couteau, Ari Anggari Harapan, *Ziarah dan Wali di Dunia Islam* (Jakarta: Serambi, April 2007), 25.

[167] Menurut Ibn al-'Arabī, *walāyah* merupakan salah satu sifat Tuhan. Oleh karena itu, salah satu nama Tuhan adalah *al-Walī*. Jika istilah dipakaikan untuk menyebut seseorang, maka ia berlaku bagi orang-orang yang telah menyadari kesatuan esensialnya dengan Tuhan. Lihat, Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikām*, ed. Abū al-'Alā 'Afīfī (Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1980), Jilid I, 135.

[168] Ibn al-'Arabī adalah tokoh yang melakukan sistematisasi dan finalisasi rumusan konsep *walāyah*. Namun, pencipta teori *walāyah* itu sendiri, adalah al-Ḥakīm

Nabi Khiḍr. Beliau mengambil ilmu dari Allah secara langsung, tanpa perantara, bukan dari para faqih (*fuqahā'*)atau ilmuwan eksoteris.[169] Pengetahuan langsung (*'ilm al-mubāshir*),[170] adalah ilmu yang diambil langsung dari Allah, bukan dari para rasul atau malaikat. Sebab, para rasul mengajak umatnya kepada Allah, dan para malaikat hanya perantara antara Allah dan para rasul. Dan ini adalah salah satu jenis tabir (*hijāb*) antara hamba dan Tuhannya.[171]

Kedua, *shughl al-qalb* dengan sesuatu yang menghampiri seorang hamba yakni *tajallī ilahī*. *Shughl al-qalb* adalah suatu kondisi di mana hati mengalami suatu keadaan yang membuatnya mengalami keasyikan tersendiri sehingga lupa dari berbagai kondisi lain. *Shughl al-qalb* dapat terjadi karena dua hal, yakni karena makhluk dan Khaliq. Adapun *shughl al-qalb* yang terjadi karena makhluk, adalah kesibukan hati dengan segala persoalan dunia dan pernak-perniknya. Hal ini terjadi pada saat hati masih jauh dariNya. Jadi kondisi ini menunjukkan bahwa seseorang sedang mengalami degradasi spiritual, suatu kondisi yang mendekatkannya pada krisis eksistensi.[172] Sedangkan *Shughl al-*

---

al-Tirmidhī (w. 825). Dialah yang pertama kali mengkhususkan pembahasan panjang lebar tentang topik ini sebagai doktrin sufisme. Namun demikian, ia dikenal hanya setelah Ibn al-'Arabī mengulas pemikirannya tersebut. Dalam teori Ibn al-'Arabī, pemilik *walāyah* atau wali, adalah sufi yang telah mencapai stasiun spiritual paling tinggi, dan merealisasikan puncak kesempurnaan spiritualitas manusia, sehingga sangat dekat dan didekatkan kepada Dhat Yang Mahazahir sekaligus Mahabatin, yang disebut *ahl al-muqarrabūn* dan menduduki *maqām al-qurbah*, yang berada persis di bawah *maqām al-nubuwwah* dan di atas *maqām al-ṣiddīqīn*. Jadi, pada tingkatnya yang paling tinggi, *walāyah* itu sama dengan kualitas kenabian non-*tashrī'*, artinya para wali adalah pewaris para nabi *tashrī'*. Lihat Michel Chodkiewicz, terj. Liadain Sherrard, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993), terutama 26-30, 47-58.

[169] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 195.

[170] Menurut Khomeini, ilmu ini hanya dimiliki secara khusus oleh para penghulu *ahl-qulūb*, melalui *riyāḍah* dan *mujāhadah*. Sementara yang lain hanya mengetahui ilmu hanya melalui konsep-konsep dan hanya mencapai bayangan rahasia-rahasia para nabi dan wali. Hal ini karena mereka terperangkap dalam kegelapan alam materi dan hanya melayangkan pandangan pada apa yang telah diraih. Mereka yang seperti ini, memiliki mata yang buta dan lisan yang kelu serta mustahil menyaksikan cahaya-cahaya ilmu ilahi dan manifestasi *dhat*, sifat dan *asmā'*Nya. Lihat, Muhammad Irshadnia, "Ta'tsīr-e Mabāni-e Falsafi dar Mutūn-e Dīnī", terj. Iwan Setaiawan, "Pengaruh Prinsip Filsafat Terhadap Penafsiran Teks Agama: Pandangan Imam Khomeini", dalam *Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. 1, No. 4, 2011), 44.

[171] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 298, 398, dan 658-659.

[172] Menurut S.H Naṣr, krisis eksistensi dirasakan oleh masyarakat modern yang melakukan pemberontakan kepada Tuhan. Ketika manusia meninggalkan Tuhan





*qalb* kedua, yang terjadi karena Khaliq, merupakan kesibukan hati dengan Tuhan dan segala keagunganNya. Kesibukan hati ini muncul pada saat hati sedang berproses di jalan spiritual, menuju jalanNya sebagai seorang *sālik*.[173]

Dalam konteks ini, Ibn al-'Arabī menjelaskan tentang tujuan perjalanan para sufi yakni *ḥuḍūr* bersama Tuhan dan *ghaibah* dari makhluk. *Ghaibah* di sini tentu maknanya adalah *ghaibah*nya hati dari keadaan-keadaan makhluk, disebabkan hati yang telah dipenuhi dengan manifestasi ketuhanan (*tajallī*). Keberpalingan hati dan ketidakhadiran hati bersama Tuhan, dalam realitasnya, juga dapat disebabkan oleh berbagai macam kondisi dan keadaan yang bersifat keduniaan dan terkait erat dengan alam ciptaan, seperti tidur, sakit, lelah, lapar atau juga karena pengaruh obat. Inilah *shughl al-qalb* yang terjadi karena makhluk. Akan tetapi Ibn al-'Arabī memastikan bahwa keberpalingan hati dan ketidakjagaan hati sufi, tidak bisa tidak, adalah disebabkan terlingkupinya mereka oleh *ḥuḍūr* pada manifestasi-manifestasi (*tajallī*) ketuhanan. Karena itu, ketidakterjagaan hati seorang sufi diklaim sebagai keunggulan dan hal yang terpuji.[174] Inilah yang termasuk dalam kategori *shughl al-qalb* kedua.

Ibn al-'Arabī memberikan kata kunci dari sebuah peristiwa *ghaibah* yang benar, yakni *tajallī ilahī*. Tanpa *tajallī ilahī* ini, *ghaibah* dalam makna yang sesungguhnya, tidak terjadi. Jadi dalam kondisi

---

demi mengukuhkan eksistensi dirinya, manusia justru bergerak dari pusat eksistensinya sendiri menuju wilayah pinggiran eksistensi. Kehidupan manusia modern, telah terperangkap dalam pinggiran eksistensi mereka yang semakin lama semakin jauh meninggalkan pusat eksistensinya. Lihat, Seyyed Hossein Naṣr, *Islam and the Plight of Modern Man* (London: Longman, 1975), 56-57; Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge-Masssachusetts: Harvard University Press, 1968), 32. Juga Ahmad Miftah Saefuddin, *Desekularisasi Pemikiran; Landasan Islamisasi* (Bandung: Mizan, 1991), 26.

[173] Kashāni memaknakan *sālik* dengan orang yang berjalan menuju kedekatan dengan Allah, melalui ibadah sepanjang malam. Di kalangan ahli tarekat, *sulūk* mengandung arti latihan yang dilakukan dalam jangka waktu tertentu untuk memperoleh *hāl* dan *maqām* dengan jalan memperbanyak ibadah, introspeksi dan berusaha memperbaiki jiwa agar dekat dengan Tuhan. Lihat, Abd al-Razzāq al-Kashāni, *Iṣṭilāh al-Ṣufīyah* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1984), 115; dan Abu Bakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf* (Solo: Ramadhani, 1994), 121.

[174] Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV, 320-321. Juga Chittick, *Presence With God*, 35.

*ghaibah*, seseorang bukan saja tidak melihat kehadiran makhluk, tetapi juga tidak melihat *aḥwāl* seluruh makhluk. Pada saat itu ia hanya melihat pada *tajallī* Tuhan.[175]

Ungkapan Ibn al-'Arabī ini, sejalan dengan hal yang disebutkan oleh al-Nūrī yang mengatakan:

وقال النُّوري : إذا تغيّبتُ بَدَا وإنْ بَدَا غَيَّبَنِي [176]

"*Al-Nūrī berkata, apabila aku* ghaibah, *maka ia* (tajallī ilahī) *muncul. Dan jika* tajallī ilahī *muncul, maka ia menjadikan aku* ghaibah (*dari selainNya*)".

Ungkapan al-Nūrī di atas ini, semakin memberikan penguatan bahwa terdapat hubungan yang sangat erat antara *ghaibah* dan *tajallī*. Keduanya seperti hubungan sebab akibat yang saling berkaitan, antara satu dengan yang lainnya. Sehingga dapat dikatakan bahwa *tajallī* hadir setelah *ghaibah*, dan *ghaibah* merupakan sebab dari kemunculan *tajallī*.

Penting untuk dijelaskan bahwa dalam konsep Ibn al-'Arabī, istilah *tajallī* mengacu kepada dua makna yakni *tajallī wujūdī* dan *tajallī shuhūdī*. Makna yang pertama, mengacu pada proses penciptaan dari yang 'Satu' menjadi 'banyak' tanpa mengakibatkan terurainya atau terpilahnya kesatuan *'ain 'Wujūd'*. Inilah yang disebut dengan *tajallī wujūdī*. Makna yang kedua, merujuk pada *ma'rifah* sufi, yaitu pengetahuan perolehan (*'irfānī*) yang diberikan kepada kepada sufi, yang disebut dengan *tajallī shuhūdī*.[177]

[175] *Tajallī* berarti penyingkapan diri yakni Allah menyingkapkan diriNya sendiri kepada makhlukNya. Pada kondisi ini, lenyaplah *ḥijāb* dari sifat-sifat kemanusiaan (*basharīyah*) pada diri seseorang dan lenyap (*fanā*) segala sesuatu yang lain ketika nampaknya wajah Allah. *Tajallī* juga berarti terungkapnya *nūr ghaib* bagi hati karena Allah telah menyingkapkan diriNya. Apabila jiwa telah bersih, terhindar dari berbagai penyakit dan dipenuhi dengan kebaikan-kebaikan, maka Allah akan memasukkan *nūr* (cahaya) ke dalamnya. Pada saat ini, seseorang akan merasa kedekatan dengan Tuhannya, sehingga berbagai kegaiban dan pengetahuan tersingkap baginya. Hal inilah yang kemudian disebut dengan *tajallī*. Lihat Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf* (Surabaya: Bina Ilmu, 1991), 245.

[176] Anwār Fuād Abī Khuzām, *Mu'jam al-Muṣṭalaḥāt al-Ṣufīyah*, Cet. I (Libanon: Maktabah Lubnān Nāsyirūn, 1992), 416.

[177] Lihat Su'ād Hakīm, *al-Mu'jam al-Ṣūfī* (Beirut: Dandarah, 1981), 257-262.





Istilah *tajallī* ini, seperti yang telah diinventarisasi oleh William Chittick, memiliki makna yang sangat dekat dengan *fath* (*futūh*) yang berarti pembukaan atau pengungkapan. Sedangkan kata *fath* itu sendiri dalam terminologi Ibn al-'Arabī, memiliki sejumlah kata sinonim lainnya, yaitu *kashf* (tersingkap), *dhawq* (merasakan), *shuhūd* (penyaksian), *baṣīrah* (paham), dan *ifāḍah* (pelimpahan).[178] Semua kata ini memberi penjelasan tentang perolehan pengetahuan secara langsung tentang Tuhan dan alam *ghaib*, tanpa perantara dan usaha (baik melalui guru, penggunaan akal atau belajar).[179]

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa *tajallī* merupakan ketersingkapan *ilahīyah*, yang terjadi pada saat hati dalam keadaan bening sehingga mampu menangkap pantulan cahaya *ilahīyah*. *Tajallī* merupakan ketersingkapan atau penyaksian secara langsung, yakni suatu pengetahuan dan pengenalan Tuhan yang hakiki. Hal inilah yang dinamakan dengan iman, dalam perspektif Ibn al-'Arabī. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa ketika *ghaibah* berlaku pada diri

[178] Lihat William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York, 1989), xii.

[179] Menurut Ibn 'Aṭā' Allāh, mereka yang memperoleh pengetahuan tentang Tuhan (dan alam *ghaib*), mengenal dan mengakui keesaanNya, tanpa melalui perantara yakni benda-benda alam ciptaanNya, memperolehnya secara langsung yang berasal dari sumbernya (Allah). Kelompok yang diberi anugerah untuk mengenal dan menyaksikan keesaan Allah seperti ini, tidak lagi memerlukan dalil-dalil atau tanda-tanda yang nampak di alam ini sebab, menurut Ibn 'Aṭā' Allāh, dalil-dalil hanya diperlukan bagi mereka yang mencari *al-Haqq*, bukan bagi mereka yang sudah disingkapkan tabir penghalang antara hamba dan Tuhannya, sehingga mereka mampu menyaksikanNya melalui *baṣīrah*nya. Lihat, Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-Minān*, ed. Abd Ḥalīm Maḥmūd (Kairo: Maṭba'ah Hassān, tt.), 93. Kelompok yang mampu mengenal Tuhan tanpa melalui alam semesta, dalil-dalil ataupun argumen rasional adalah hamba yang mendapatkan sinar cahaya Allah. Sedangkan hamba yang sedang menuju Allah untuk mengenalNya melalui alam semesta atau dalil-dalil lainnya adalah hamba yang sedang mencari sinar cahayaNya. Ibn 'Aṭā' Allāh menyebut hamba yang menggunakan perantara alam dan dalil-dalil untuk mengenal Allah dengan sebutan *ahl al-istidlāl wa al-burhān* (ahli dalil dan pembuktian), dan menyebut yang kedua dengan *ahl al-shuhūd wa al-'iyān* (ahli penyaksian dan penglihatan hati). Kelompok pertama masih dikatakan *'awwām* jika dibandingkan dengan yang kedua, sebab yang disebut terakhir ini mensucikan *al-Ḥaq* tanpa lagi memerlukan dalil-dalil untuk mengenal dan menunjukkan keesaanNya. Cara pertama umumnya digunakan oleh *ahl al-i'tibār* seperti para filosof dan teolog; sedangkan cara yang kedua umumnya digunakan oleh *ahl al-istibṣār* seperti para sufi. Selain kedua istilah di atas, Ibn 'Aṭā' Allāh juga menyebut *sālīkīn* bagi mereka yang menempuh cara pertama dan meniti perjalanan spiritual menuju Tuhan; dan menyebut *majdhūbīn* bagi yang mengalami cara kedua, yakni mengenal Yang Esa langsung dari sumbernya. Lihat, Ibn 'Abbād al-Randī, *Sharḥ al-Ḥikām* (Beirut: Dār al-Kitāb, t.t.), Juz I, 28 dan 91.

seseorang yang mengakibatkan terjadinya *tajallī*, maka si pelaku akan memperoleh pengetahuan tanpa perantara tentang segala hal, termasuk juga pengetahuan tentang Allah dan alam *ghaib*, secara langsung dan secara otomatis.

*Tajallī* adalah konsep ketuhanan Ibn al-'Arabī yang sering disalahpahami sebagai panteisme,[180] oleh sebagian kalangan, yang kemudian 'diluruskan' oleh sebagian yang lain.[181] Penting juga untuk dijelaskan bahwa menurut Ibn al-'Arabī, seluruh alam semesta ini merupakan wadah *tajallī* Tuhan. Masing-masing makhluk memiliki kesiapan (*isti'dād*) yang berbeda dalam menerima *tajallī* itu. Karena itu ada jenjang, hirarki, baik pada nama-nama Tuhan maupun pada makhlukNya. Hal ini sejalan dengan teori Ibn al-'Arabī tentang *tafāḍul*, yakni bahwa sebagian makhluk memiliki kelebihan dan keunggulan dibandingkan dengan makhluk lainnya.[182] Makhluk yang paling kecil kesiapannya dalam menerima *tajallī asmā* Tuhan adalah benda-benda mineral. Setelah itu jenis tumbuh-tumbuhan lebih besar kesiapannya dibandingkan dengan benda-benda mineral. Adapun binatang, mempunyai kesiapan yang lebih besar dari apa yang dimiliki oleh tumbuh-tumbuhan. Sedangkan manusia adalah makhluk yang paling

[180] Menurut A.E Afifi, panteisme Ibn al-'Arabī bertolak dari asumsi bahwa Tuhan adalah suatu *wujūd* mutlak, tidak terbatas, *qadīm* dan abadi, yang merupakan sumber dan dasar dari semua yang ada, yang pernah ada, dan yang akan ada, lalu berangsur-angsur mengambil bentuk akosmisme yang menganggap alam fenomena ini hanya bayang-bayang dari realitas yang berada di sebaliknya. Meskipun alam semesta ini dianggapnya sebagai penampakan lahir Tuhan, namun *wujūd* hakiki bukanlah *wujūd* alam yang dapat dijangkau indera ini, karena ia hanya khayalan; *wujūd* hakiki hanya Allah saja dari segi esensinya, bukan nama-namanya, yang tidak mungkin dikenal oleh siapapun juga. Zulfikri, "Dimensi Ajaran Tasawuf al-Palimbani dalam Kitab *Sair as-Sālikīn* dan *Hidayah as-Sālikīn*", dalam *Jurnal Lektur Keagamaan* (Vol. 4, No. 1, 2006), 29.

[181] Salah satu tokoh yang 'meluruskan' pemahaman tersebut adalah S.H. Nasr, yang dengan tegas menolak pandangan sebagian kalangan yang menyatakan bahwa Ibn al-'Arabī adalah seorang panteis. Ia menjelaskan: "*The pantheistic accusation against the sufis are doubly false because, first of all, pantheism is a philosophical system, whereas Muhī al-Dīn and others like him never claimed to follow or create any system whatsoever; and secondly, because pantheism implies a substantial continuity between God and univers, whereas the Shaikh would be the first to claim God's absolute transendence over every category, including that of substance.*" Lihat S.H. Nasr, *Three Muslim Sages, Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabī* (New York: Caravan Books, 1976), 105.

[182] Konsep *tafāḍul* ini selaras dengan firman-Nya: "*Allah membuat sebagian kamu melebihi sebagian lain dalam rezeki*" [Q.s. al-Nahl/16:71]; "*Dia meninggikan sebagian kamu atas sebagian lain beberapa derajat.*" [Q.s. al-Nahl/ 16:165].





besar kesiapannya menerima *tajallī*, melebihi semua makhluk lainnya. Jadi manusia berada pada puncak hirarki makhluk-makhluk Tuhan.[183] Apabila selain manusia hanya bisa menerima *tajallī* sebagian dari nama Tuhan, maka manusia dapat menerima *tajallī* semua nama (*asmā'*) Tuhan.[184]

Menurut Ibn al-'Arabī, Tuhan hanya dapat dikenal melalui *tajallī*Nya pada alam empiris yang serba ganda dan terbatas ini. Tuhan ber*tajallī* dengan nama-nama dan sifat-sifatNya dalam wujud yang terbatas. Dan nama-nama serta sifat-sifat itu sendiri, identik dengan zatNya yang mutlak. Karena itu dapat dipahami bahwa dalam kondisi *ghaibah*, seseorang melihat *tajallī* Tuhan melalui nama-namaNya. Pada saat ini, ia bukan saja tidak melihat kehadiran makhluk, tetapi juga tidak melihat *aḥwāl* seluruh makhluk. Ketika itu, hamba hanya melihat pada *tajallī* Tuhan.

Memang, menurut sebagian golongan, tanpa *tajallī* sebuah peristiwa *ghaibah* bisa saja terjadi, yakni *ghaibah* dengan makhluk. Meskipun demikian, walau tetap memberikan pengakuan, Ibn al-'Arabī memberikan penolakan terhadap pendapat ini. Meskipun pendapat sebagian kelompok lain ada yang menyebutkan mengenai makna *ghaibah* yakni *ghaibah* dari kehadiran makhluk *unsich*, namun bagi Ibn al-'Arabī, hadirnya *tajallī ilahī* menjadi tolak ukur utama dalam sebuah peristiwa *ghaibah*.

Lebih lanjut Ibn al-'Arabī memberikan penjelasan:

ولا يصح أن تكون الغيبة على ما حدّوه عن ورود مخلوق
فإنه مشغول غائب عن أحوال الخلق[185]

"*Tidak sah* (*tepat*) *menggolongkan ghaibah sebagaimana yang mereka batasi* (*definisikan*) *yakni dari kehadiran makhluk* (*unsich*), *maka*

[183] Dalam bahasa yang sederhana, dapat dikatakan bahwa seekor hewan dapat mewujudkan satu atau dua sifat ilahi. Tetapi manusia mempunyai kemampuan untuk setiap sifatNya, sebab mereka diciptakan dalam citra Tuhan yang mencakup seluruhnya. Karena diciptakan dalam citra Tuhan, maka manusia dapat mengaktualkan sifat-sifatNya. Lihat, Syafinuddin al-Mandari, "Al-Fatihah dan Kesadaran Kosmologis Islam", dalam *Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam* (Vol. III, No. 12. 2006), 142-143.

[184] Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabī Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, 127.

[185] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 533.

*(yang benar bahwa ghaibah itu terjadi) karena sibuknya hati (dengan tajallī ilahī) dan ghaibahnya hati dari semua aḥwāl makhluk".*

Adapun mengenai perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan kaum sufi dalam masalah *ghaibah* ini, Ibn al-'Arabī ternyata mengakuinya sebagai sebuah keniscayaan. Menurutnya, seluruh kelompok sufi memang memiliki makna tersendiri tentang *ghaibah* ini, sesuai dengan pengalaman yang telah mereka rasakan, dan sesuai dengan kedudukan mereka di sisi Allah.

Ibn al-'Arabī memberikan penjelasan:

وبهذا تميزت الطائفـة عن غيرها فإن الغيبة موجودة الحكـم فـي جميع الطوائف. فغيبة هذه الطائفـة تكون بحق عن خلق حتى تنسب إليـه على جهـة الشرف والمدح.[186]

*"Dengan penjelasan ini dapat dibedakan (antara) satu kelompok dari kelompok lainnya (dalam hal ghaibah). Maka sesungguhnya ghaibah secara hukum, ada pada seluruh kelompok (dengan intensitas yang berbeda-beda).* Ghaibah *suatu kelompok terjadi dengan (tajallī) al-Haq (dan ghaibah) dari makhluk. Sehingga pada kelompok ini digolongkan sebagai kelompok yang terhormat (al-sharf) dan terpuji (al-madh)."*

Penjelasan di atas ini, menunjukkan bahwa terdapat perbedaan pendapat di kalangan para sufi dalam masalah *ghaibah* ini. Perbedaan tersebut, bagi Ibn al-'Arabī sendiri, bukanlah sesuatu yang perlu dipermasalahkan, melainkan sesuatu yang wajar. Perbedaan ini muncul dari pengalaman yang berbeda, yang dirasakan oleh masing-masing sufi.[187] Oleh karena itu, perbedaan ini lebih merupakan keragaman dari berbagai pengalaman yang tidak perlu dipertentangkan. Namun demikian, sekali lagi, Ibn al-'Arabī tetap berprinsip dan memberikan penegasan bahwa *ghaibah* yang sebenar-benarnya tidak terlepas dari dua hal, yakni *tajallī ilahī* dan *ghaibah* dari makhluk. Mereka yang

[186] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 533.

[187] Mengenai fenomena keragaman pengalaman spiritual (ekstase) yang dialami oleh sufi, menarik jika disimak tulisan Goran Ogen, "Ekstase dalam Tradisi Sufisme Klasik", dalam Nils G. Hol (ed.), *Religious Ecstacy*, terj. Irfan Supandi, *Berjumpa Tuhan: Studi Tentang Ekstase Agama* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, Juli 2002), 203-222). Buku ini memuat tiga belas tulisan yang berbicara tentang beragam pengalaman spiritual yang terjadi dalam agama-agama besar di dunia termasuk Islam, dan psikologi. Dalam konteks islam, di samping tulisan Goran Ogen tersebut, ada juga tentang "Ekstase dan Mistisime" yang ditulis oleh Hans Hof.





berpendapat seperti ini, bagi Ibn al-'Arabī, tergolong pada kelompok yang terhormat (*al-sharf*) dan terpuji (*al-madh*), dibandingkan dengan kelompok lain, yang memiliki pendapat yang berbeda. Dari penjelasan ini terlihat bahwa Ibn al-'Arabī cukup moderat dalam menyikapi sebuah perbedaan. Hal ini terlihat dari pemaparan yang dilakukannya terhadap pendapat lain yang berbeda dari pendapatnya sendiri. Di sisi lain, terlihat juga bahwa dia memiliki prinsip yang sangat kuat, dan teguh dalam pendirian.

## 3. Hubungan *Ghaibah* dengan *Ḥuḍūr*

Hal yang juga cukup penting untuk ditelusuri dalam bagian ini adalah bagaimana hubungan antara *ghaibah* dan *ḥuḍūr*. Hal ini menjadi sangat signifikan karena jawaban dari pertanyaan ini akan dapat memberikan pemahaman yang lebih komprehensif mengenai kedua kata tersebut, yakni *ghaibah* dan *ḥuḍūr*, sebagai sebuah konsep yang utuh dan jelas. Oleh karena itu, penelusuran pada pemikiran Ibn al-'Arabī tentang hal ini, menjadi bagian yang tidak dapat terpisahkan. Sementara pemikiran dan pendapat dari para pakar lainnya tetap akan ditelusuri juga untuk menambah pengayaan yang kuat terhadap permasalahan ini.

Menurut Louis Ma'lūf dan Ibn Manẓūr, kata *ghaib* (*ghaibah*) adalah lawan dari kata *ḥuḍūr*.[188] Bagi keduanya, *ghaib* (*ghaibah*) adalah sesuatu yang berbeda seratus delapan puluh derajat, atau kebalikan dari *ḥuḍūr*. Barangkali jika diibaratkan dengan warna, maka *ghaibah* adalah warna hitam sedangkan *ḥuḍūr* adalah warna kebalikannya yakni putih. Permasalahannya, apakah makna ini yang menjadi ukuran dalam pembahasan ini atau ada makna yang lainnya. Konkritnya, apakah *ghaibah* dan *ḥuḍūr* merupakan dua hal yang berbeda atau menunjuk pada hakikat yang sama. Penelusuran berikutnya akan menjawab persoalan ini secara lebih mendalam.

Ibn al-'Arabī, secara jelas memberikan keterangan mengenai hubungan antara keduanya. Ia mengatakan:

[188] Louis Ma'lūf, *al-Munjid* (Beirut: Dār al-Fikr, 1973), 139; lihat juga Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dār al-Qāhirah, t.th), Juz II, 906.

إعلم أنه لا تكون غيبة إلا بحضور, فغيبتك من تحضرمعه لقوة سلطان المشاهدة كما أن سلطان البقاء يفنيك لأنه صاحب الوقت [189]

"*Ketahuilah bahwa sesungguhnya* ghaibah *tidak akan terjadi kecuali dengan* ḥuḍūr. *Maka* ghaibah*mu adalah siapa yang* ḥuḍūr (*yakni* tajallī ilahī) *bersama dengannya* (ghaibah*mu*), *karena dahsyatnya kekuatan* mushāhadah. (*Hal ini terjadi*) *sebagaimana kekuatan* baqā' *menjadikan kamu* fanā' *karena Dia* (*yang Maha* Baqā') *adalah Sang Pemilik waktu*".

*Ghaibah*, menurut keterangan Ibn al-'Arabī ini, tidak terjadi kecuali dengan munculnya *ḥuḍūr* dan terlihatnya *tajallī* Tuhan. Jadi, seseorang yang mengalami *ghaibah*, akan menyaksikan kebesaran dan keagungan Tuhan. Hal ini terjadi karena kekuatan *mushāhadah*,[190] yang telah menyelimuti dirinya. Sedemikian dahsyatnya kekuatan *mushāhadah* ini, sehingga ia mampu membuat seseorang dapat menyaksikan sesuatu yang tidak dapat dilihat oleh mata kepala (*mā lā 'ain ra-at*), tidak dapat didengar oleh telinga (*wa lā udhun sami'at*) dan tidak pernah terlintas dalam hati manusia pada umumnya (*wa lā khaṭar fī qalb al-basar*). Ibn al-'Arabī kemudian memberikan analogi mengenai kekuatan *mushāhadah* ini,[191] dengan kekuatan *baqā'* yang dapat membuat seseorang menjadi *fanā'*. Jika kekuatan *baqā'* dapat men*fanā*'kan seseorang, maka kekuatan *mushāhadah* juga mampu membuat seseorang menyaksikan *tajallī* Tuhan. Dengan demikian, kuatnya *mushāhadah* yang menyelimuti diri seseorang yang berada

[189] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 533.

[190] Secara bahasa (*harfiah*), *mushāhadah* berarti menyaksikan dengan mata kepala sendiri. Sedangkan menurut istilah sufi, *mushāhadah* dimaknakan dengan menyaksikan secara jelas dan sadar apa yang di carinya itu. Dalam hubungan ini apa yang dicarinya itu adalah Allah. Jadi, seseorang sufi telah merasa berjumpa dengan Allah. Lihat, al-Kalābadhī, Abū Bakar Muḥammad, *al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* (Kairo: al-Kullīyah al-Azharīyah, 1969), 140-141.

[191] Menurut Ibn al-'Arabī, *mushāhadah* adalah zikir *khafī* pada posisi *al-sir al-rūhī*. Ia menjelaskan hal ini ketika memberikan tafsiran atas ayat 198 Surat al-Baqarah pada kalimat, "*Berzikirlah kepada Allah di Mash'ar al-haram...*". Kemudian ia menjelaskan bahwa zikir itu ada enam tingkatan (*marātib*). Pertama, zikir lisan, yakni zikir jiwa. Kedua, zikir *qalb* yakni zikir perbuatan (*af'al*) yang bersumber dari nikmat-nikmat Allah darinya. Ketiga, zikir *sir*, yakni *mu'āyanah al-af'al* dan *mukāshafah* ilmu-ilmu *tajalliyāt al-ṣifāt*. Keempat, zikir *rūh*, yakni *mushāhadah* cahaya-cahaya *tajallī* sifat bersamaan dengan *mulāḥaẓah* cahaya zat. Kelima, zikir *al-khafī*, yakni *mushāhadah* keindahan zat seiring dengan kekalnya *ithnainiyah*. Keenam, zikir zat, yakni *shuhūd zātī* dengan *irtifā' al-bāqiyah*. Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī* (Beirut-Libanon: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, 2001/1422), Cet. I, 73.





dalam keadaan *ghaibah*, akan membuatnya dapat menyaksikan *tajallī* Tuhan pada saat *ḥuḍūr*. Sebaliknya, ketiadaan *ḥuḍūr* pasca *ghaibah*, bagi Ibn al-'Arabī, menjadikan 'kecacatan' pada *ghaibah* itu sendiri. Gambaran ini menunjukkan kuatnya hubungan antara *ghaibah* dan *ḥuḍūr*.

Annemarie Schimmel dalam *Mystical Dimension of Islam* cenderung memperkuat apa yang disebutkan oleh Ibn al-'Arabī. Schimmel menolak pendapat Louis Ma'lūf dan Ibn Manzūr yang menjelaskan bahwa istilah *ghaibah* dan *ḥuḍūr* adalah dua hal yang sangat berbeda dan bahkan bertentangan antara satu dengan yang lain. Schimmel justru menggandengkan dua kata *ghaibah* dan *ḥuḍūr* sebagai satu kesatuan yang kuat. Bagi Schimmel, *ḥuḍūr* dan *ghaibah* mengungkapkan makna yang sama, karena ia mengacu pada esensi hakiki dari suatu objek. *Ḥuḍūr* adalah kehadiran hati dengan Allah sedangkan *ghaibah* adalah sirnanya hati dari diri sendiri. Keduanya ibarat sesuatu yang kembar, yang identik antara satu dengan yang lain. Secara jelas ia mengungkapkan hal ini dengan kalimat, *ḥuḍūr wa ghaiba*, "*presence and absence*", *can be defined as "presence near God and absence from oneself" or vice versa.*[192]

*Ghaibah* dan *ḥuḍūr*, meskipun dari satu sisi, tampaknya bertentangan antara satu dengan yang lain, namun sesungguhnya keduanya mengungkapkan makna yang sama saat mengacu pada esensi sebenarnya dari suatu objek. *Ḥuḍūr* adalah kehadiran hati dengan iman intuitif, sehingga apa yang tersembunyi darinya memiliki kekuatan yang sama dengan apa yang terlihat. Sedangkan *ghaibah* adalah sirnanya hati dari segala sesuatu selain Allah sehingga menjadi absen dari diri dan bahkan absen dari *ghaibah* itu sendiri, sehingga tidak dapat lagi menganggap ketiadaannya sendiri. Tandanya adalah penarikan dari semua kebiasaan formal, seperti seorang nabi yang terjaga (*ma'ṣūm*) dari sesuatu yang melanggar hukum. Mengenai tanda *ghaibah* yakni penarikan dari semua kebiasaan formal ini, Michael A.

[192] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University of North Caroline Press, tt.), 129.

Sells menjelaskan,[193] bahwa *ghaibah* dapat membuat seseorang hilang dari kesadaran indranya, sebagai akibat dari penyingkapan sebuah rahasia dari *al-Haq* yang menyelimuti dirinya.

Pada saat *ghaibah* terjadi, maka *ḥuḍūr* akan mengiringi keberadaannya. Ibn al-'Arabī kembali menerangkan mengenai hal ini:

فكل غائب حاضر وكل حاضر غائب [194]

"*Setiap orang yang* ghaib *berarti dia sedang hadir* (*kepada Allah*), *dan setiap yang hadir, maka dia sedang* ghaib (*dari makhluk*)".

Dalam logika bahasa, kata *ḥuḍūr* berkorelasi dengan kata *ghaibah*, dimana kata yang satu dapat dipahami melalui kata yang lain. Keadaan *ḥuḍūr* bersama sesuatu, memberikan implikasi mengenai keadaan *ghaibah* dari sesuatu yang lain. Oleh karena hanya ada dua alam yakni alam ciptaan dan alam Tuhan, maka dapat dikatakan bahwa seseorang yang *ghaibah* dari Tuhan berarti ia sedang *ḥuḍūr* dengan alam ciptaan. Sebaliknya, orang yang *ghaibah* dari alam ciptaan, berarti sedang *ḥuḍūr* bersamaNya.

*Ghaibah* dari makhluk, termasuk dari diri sendiri, adalah *ḥuḍūr* dengan Allah, dan *ḥuḍūr* dengan Allah berarti *ghaibah* dari diri sendiri. Jadi orang yang *ghaibah* dari diri sendiri, akan *ḥuḍūr* dengan al-Haq dan yang *ḥuḍūr* dengan al-Haq akan *ghaibah* dari dirinya. Hal ini menunjukkan bahwa *ghaibah* sangat dekat dengan *ḥuḍūr*. Kedekatan ini meniscayakan terjadinya kemunculan keduanya seiring. Secara sederhana dapat dikatakan bahwa dalam kata *ghaibah* terkandung makna *ḥuḍūr* dan sebaliknya, ada makna *ghaibah* yang terkandung dalam *ḥuḍūr*. Ibarat dua sisi mata uang, *ghaibah* adalah salah satu sisi, sedangkan *ḥuḍūr* adalah sisinya yang lain. Dengan demikian, *ghaibah* menjadi sesuatu yang tidak terpisahkan dengan *ḥuḍūr*.

Ibn al-'Arabī, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, menegaskan bahwa *ghaibah* tidak akan terjadi tanpa adanya *ḥuḍūr*.

[193] Michael A. Sells, (ed.), *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic, and Theological Writings*, terj. Alfatri, *Terbakar Cinta Tuhan: Kajian Eksklusif Spiritualitas Islam Awal* (Bandung: Mizan Pustaka, Maret 2004), 166.

[194] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 533.





إعلم أنه لا تكون غيبة إلا بحضور [195]

"*Ketahuilah bahwa tidak akan terjadi* ghaibah *kecuali dengan* ḥuḍūr".

Ungkapan ini menerangkan bahwa secara hakikat, *ghaibah* dan *ḥuḍūr* bukanlah dua hal yang berbeda apalagi bertentangan. Keduanya justru muncul seiring sejalan dan senantiasa bergandengan. Keduanya memiliki arah dan hasil yang sama. Jelasnya, tidak ada *ghaibah* tanpa *ḥuḍūr* dan tiada *ḥuḍūr* tanpa *ghaibah*. *Ḥuḍūr* dan *ghaibah* selalu hadir dan jalan beriringan, ibarat sepasang pengantin yang selalu bersama, tidak dapat dipisahkan satu dengan yang lain.

Ibn al-'Arabī, dalam keterangannya, menggambarkan hubungan antara *ghaibah* dan *ḥuḍūr* dengan indah, yakni laksana tidur dengan jaga.

ويفارق السكر سائر الغيبات لأن الصحو لايكون إلا عن سكر والسكر يتقدم صحوه, وليس الحضور مع الغيبة كذالك ولاالفناء مع البقاء كذالك, لكنه مثل الصعق مع الإفاقة والنوم مع اليقظة [196]

"*Terdapat perbedaan (yang cukup jelas) antara al-sakr dengan seluruh ghaibah yang lain. Hal ini karena al-sahw tidak akan ada kecuali dengan hadirnya al-sakr, dan al-sakr ini mendahului munculnya al-ṣahw. Tidak demikian halnya dengan ḥuḍūr dan ghaibah, atau fanā' dengan baqā'. Keduanya seperti suara keras dengan terbangun, serta seperti tidur dan terjaga*".

Sejalan dengan hal ini, penulis ingin mengutip pendapat Meriam. Ia berpandangan bahwa *ghaibah* (*the absence*) merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan dari *ḥuḍūr*. *Ghaibah* ini merupakah langkah atau tahapan (*a stage*) yang harus dilalui untuk memperoleh *ḥuḍūr* (*presence*). Jadi, secara gradual, *ghaibah* hadir lebih awal dari *ḥuḍūr* dan *ḥuḍūr* ada karena kemunculan *ghaibah*. Maknanya, *ḥuḍūr* hanya akan diperoleh setelah melalui kondisi *ghaibah*. Tanpa *ghaibah*, *ḥuḍūr* tidak akan pernah ada. Hal ini persis seperti kondisi jaga yang hanya akan diperoleh setelah melalui kondisi tidur. Tanpa tidur, kondisi jaga tidak akan pernah ada.

[195] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 533.

[196] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 535.

Lebih lanjut Meriam menjelaskan:

*Ghayba is applied loosely to anyone whom God has withdrawn from the world and kept invisible to the eyes of ordinariy man. The life of such a blessed person with thought to be miraculously prolonged by God through many generations. The sufi understood 'ghayba' to mean the absence in the heart all thought except those of God. It is the fanā' (passing away) of the carnal self, not a goal in itself but rather a stage that leads naturally to ḥuḍūr (presence) in God.*[197]

Ada dua makna *ghaibah* yang disebutkan oleh Meriam dalam penjelasannya di atas. Pertama *ghaibah* yang menunjukkan pada personal (diri), dan kedua *ghaibah* yang menunjukkan pada kondisi mental yang dirasakan oleh seseorang yang seringkala disebut dengan istilah *hāl*. Kata *ghaibah* yang pertama, menunjuk pada seseorang yang telah di 'tarik' oleh Tuhan dari dunia ini dan tidak terlihat oleh mata (kepala) manusia biasa.[198] Kehidupan seseorang yang diberkahi ini diperpanjang secara ajaib oleh Tuhan sampai beberapa generasi. Kata *ghaibah* yang kedua, seperti yang dipahami oleh para sufi, adalah ketidakhadiran hati pada segala hal kecuali Tuhan. Kondisi inilah yang disebut sebagai *fanā*',[199] yang merupakan tangga menuju *ḥuḍūr*, dan

[197] Merriam-Webster, *Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions*, Inc, 376 (Diunduh, 15 Maret 2009).

[198] Mata manusia biasa tidak mampu melihat sosok personal ini. Mereka hanya dapat dilihat oleh segelintir orang yang, dalam bahasa Charles Le Gai Eaton, telah diberi kemampuan untuk melihat realitas 'di balik panggung', memiliki penglihatan ganda. Menurut ungkapan Ibn al-'Arabī, mereka 'melihat dengan dua mata' (mata lahir dan mata batin), yang berjalan di tengah-tengah orang yang 'bermata satu'. Charles Le Gai Eaton, "Remembring God: Reflection on Islam", terj. Burhan Wirasubrata, *Dzikir Plus: Sebuah Renungan Spiritual* (Jakarta: Cendekia Sentra Muslim, Maret 2002), 190.

[199] *Fanā*' merupakan salah satu tahap mistis atau sebuah keadaan yang sulit dipahami oleh non-mistikus sehingga memunculkan banyak teori yang berbeda untuk menjelaskannya. Kia shamshaki menuliskan; *in the different Arabic dictionaries, different meaning of annihilation have been given such as: nonexistence (to disappear), vanishing, old, and decrepit and being aged and also non-existence compared to existence. Fanā' is contrary to eternity (duration) baqā'. The verb is annihilate, annihilating and annihilation, means; he has grown old and being close to death; he is among the unknown (when his identity is not known); losing one's identity or having a hidden identity. In the noble book of Hajji Abdullah (Manāzil al-Sā'irīn), he has states that fanā' is the one of the stations of the doors of the ultimates. Muhyiddin Ibn al-'Arabī also has devoted a whole chapter to discuss fanā' in his great book al-Futūḥāt al-Makkīyah. Whatever, fanā' is the reflection of what they receive and experience in their stages and states of ecstasy in their wayfaring, but in the end their description about these states and ecstasies cannot be explained or formulated in term of theory.* Lihat lebih lanjut dalam, Abulfazel Kia shamshaki, "The Reasonable Explanation of Annihilation (*Fanā*') in





bukan merupakan tujuan akhir. Dalam hal ini, *ghaibah* hanyalah merupakan satu kondisi kejiwaan dari berbagai kondisi mental yang dialami secara langsung oleh seorang *sālik*.[200]

Pada contoh yang pertama, yakni *ghaibah* personal, barangkali sosok yang paling sering diungkapkan dalam berbagai literatur adalah Khiḍr,[201] yang kisah dan pengajarannya bagi Mūsā diceritakan cukup panjang dalam Alqurān, Surah *al-Kahfi*, (18): 59-82.[202] Hubungan dengan Khiḍr juga mengungkapkan karakter esoteris dari ajaran mistis. Berbagai hal yang telah termaktub dalam kitab, atau yang disampaikan

Mysticism", dalam *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. 2, No. 1, June 2011), 4, 5, 9, dan 10.

[200] *Sālik* adalah seseorang yang sedang mempraktekkan *sulūk*. Secara bahasa *sulūk* (*s-l-k*) berarti menempuh jalan yakni perjalanan menuju kepada Allah. Menurut Simuh, kaum sufi yang sedang merasakan kerinduan kepada Tuhan dan kemudian berusaha mencari dan mendekatiNya, menyebut dirinya sebagai pengembara (*sālik*). Mereka melangkah maju dari satu tingkat (*maqām*) ke tingkat yang lebih tinggi. Jalan yang mereka tempuh ini dinamakan tarekat sedangkan tujuan akhir perjalanannya adalah mencapai penghayatan *fanā fī Allah* yakni kesadaran leburnya diri dalam samudera kemahabesaran Ilahi. Lihat dalam IAIN-SU, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Medan: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama, 1981), 269; dan Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997), 197.

[201] *Ibn 'Aṭā' Allāh states that there is consensus among the Sufis that al-Khiḍr is alive. In fact there are orders that claim origin that al-Khiḍr was part of their chain, for example some of the Naqshabandiyya, the Muhammadiyyah, the Idrisīyah, and the sanusīyah are tariqahs that had al-Khiḍr as one of the central figures connecting them to the spiritual outflow of the Prophet Muhammad.* Ibn 'Ata' Allāh, *Laṭā'if al-Minān*, Juz 1, 84-89). Khiḍr disebut sebagai salah seorang Nabi yang diutusNya. Menurut Chittick, jumlah keseluruhan nabi adalah 120.000, mulai dari Adam sampai Muhammad. Lihat, William C. Chittick, "The Disclosure of the Intervening Image: Ibn 'Arabī on Death", *Journal Discourse*, Vol. 24, No. 1, Mortals to Death (Winter 2002), 51-62.

[202] Informasi lebih lanjut tentang hal ini, lihat pada artikel "Al-Khadir" dalam The *Shorter Encyclopaedia of Islam* (London: E.J. Brill, 1974), 232. *Imam Bukhari reports that al-Khiḍr got his name after he was present over the surface of some ground that became green as a result of his presence there. There are reports from al-Bayhaqi that al- Khiḍr was present at the funeral of Prophet Muhammad and was recognized only by Abū Bakr and Ali from amongst the rest of the companions, and where he come to show his grief and sadness at the passing away of the Prophet. Al-Khiḍr's appearance at prophet Muhammad's funeral is related as follows: A powerful-looking, fine featured, handsome man with a white beard came leaping over the backs of the people till h reached where the sacred body lay. Weeping bitterly, he turned toward the Companions and paid his condolences. Abu Bakr and Ali said that he was Khiḍr*. Lihat, Ibn al-Jazari (1350-1429), *al-Durrah al-Mudī'ah fī Qirā'at al-A'immah al-Thalāthah al-Marḍīyah*, 1994, 228. *Al-Khiḍr had thus com to symbolize acces to the divine mystery (ghaib) itself. In the writings of Abd al-Karim al-Jili, al-Khiḍr rules over 'the Men of the unseen' (rijāl al-ghaīb), the exalted saints and angels. Al-Khiḍr is also included among what in classical sufism are called the abdal (those who take turns). In a divinely-instituted hierarchy of such saints, al-Khiḍr holds the rank of their spiritual head.*

secara lisan, bukanlah ajaran yang lengkap. Ada banyak hal yang tidak dapat disampaikan dengan sekedar kata-kata. Dan Khiḍr adalah pelindung aspek esoteris sejati.[203] Pada contoh yang kedua, *ghaibah* diidentikkan oleh Merriam dengan *fanā*'. *Fanā*',[204] adalah salah satu *ḥāl* dari berbagai *aḥwāl* yang ada dalam tasawuf. Ia merupakan kondisi batin seseorang yang sedang berjalan menuju *taqarrub* kepadaNya. Mengenai kaitan antara *ghaibah* dan *fanā*' ini, akan diberikan penjelasan lebih lanjut.

Perlu dijelaskan bahwa dalam tasawuf, istilah *fanā*' biasanya disandingkan dengan kata *baqā*'. Ketika seseorang telah mencapai *fanā*', maka berarti ia berada dalam *baqā*'. Dengan demikian, *fanā*' dan *baqā*' adalah kembar dua bagaikan dua sisi mata uang. Apabila *fanā*' telah diperoleh, maka yang tinggal adalah *baqā*'.

Dalam hal ini al-Qushairī mengatakan:

من فنى عن جهله بقى بعلمه [205]

"*Siapa yang fanā' dari kebodohannya, maka ia baqā' dalam pengetahuannya*".

*Fanā'* dari kebodohan (*jahl*) berarti lenyapnya kebodohan pada diri seseorang. Ketika kebodohan hilang dari diri, maka yang tertinggal

[203] Sara Svitri, *The Taste of Hidden Things: Images on the Sufi Path*, terj. Ilyas Hasan, *Citarasa Mistis: Demikian Kaum Sufi Berbicara* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2006), 129.

[204] Istilah *fanā*' dan *tauhid* (kesatuan transendental dengan Tuhan) itu mulai dinyatakan secara eksplisit oleh Abu Yazid Al-Bustami. Pada puncak pengalaman kesufian, menurut Abu Yazid Al-Bustami, ia merasa telah keluar dari ke-Abu Yazid-annya seperti ular terlepas dari kulitnya. Pada waktu itu ia memandang bahwa yang mencinta, yang dicinta dan cinta itu sendiri satu jua adanya, karena di alam tauhid semua adalah satu. Dia pun pernah mengucapkan kata-kata "*Subḥānī-subḥānī* (maha suci aku-maha suci aku), *Innī anā Allāh lā ilāha illā anā fa'budnī* (*sesungguhnya akulah Allah, tiada Tuhan selain aku maka sembahlah aku*)." Lihat Farid al-Dīn al-Aṭṭar, *Tadhkirah al-Awliyā*', ed. R.A. Nicholson (London), Vol. I, 160. Pengetahuan intuitif dalam tasawuf dikenal dengan makrifah (*al-ma'rifah*). Istilah makrifah dalam arti tersebut mulai terlihat dalam ucapan-ucapan Dhū al-Nūn Al-Miṣrī (w. 245 H/859 M), sementara istilah *fanā*' dan tauhid yang berkaitan dengan istilah makrifah mulai digunakan oleh Abū Yazīd al-Buṣṭāmī (w.261 H/875 M), dan selanjutnya merupakan titik sentral dalam pembicaraan para tokoh sufi Baghdad, seperti Al-Junaīd al-Baghdadī (w. 297 H/908 M). Lihat Farid al-Dīn al-'Aṭṭar, *Tadhkirāt al-Awliyā*', ed. R.A. Nicholson (London: tp., 1905), Vol. I, 127.

[205] Lihat Abī al-Qāsim al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairīyah fī 'Ilm al-Taṣawwuf* (Beirut: Dār al-Khair, t.th.), 68.





adalah pengetahuan ('*ilm*), karena *jahl* adalah kebalikan dari '*ilm*. Orang yang telah lenyap *jahl* dari dirinya, adalah orang yang kekal (*baqā'*) dengan '*ilm*. Ia berada dalam pengetahuan dariNya. Dan tentu saja hal ini menunjukkan pada perubahan mental yang dialami seseorang ke arah yang lebih baik.

Al-Ḥaddād memberikan penjelasan lebih lanjut tentang *fanā*' ini:

والفناء عن الكون جملة حال شريف ينازله اهل الله وله معان جليلة ودقيقة

المراد منها هاهنا فناء شهود الانسان لنفسه ولغيره من الكائنات [206]

"*Fanā*' *dari al-kaun* (*alam*) *secara umum adalah kondisi batin yang mulia yang dialami oleh ahl Allah. Fanā*' *juga memiliki berbagai macam arti yang agung dan lembut. Namun yang kami maksud dalam pembahasan ini adalah fanā*'*nya seseorang dari menyaksikan dirinya sendiri dan seluruh alam*".

*Fanā*', bagi al-Ḥaddād, memiliki banyak makna. Ia bisa berarti sebuah kondisi mental yang menunjukkan kemuliaan seseorang di sisi Allah. Ia bisa berarti kondisi yang memiliki makna-makna yang penuh keagungan dan kelembutan. *Fanā*' juga bisa berarti lenyapnya seseorang dari menyaksikan (*shuhūd*) dirinya sendiri dan seluruh makhluk. Dan makna terakhir inilah yang dimaksud oleh al-Ḥaddād, yang tentu saja juga sesuai dengan pembahasan dalam tulisan ini.

Lebih lanjut al-Ḥaddād menjelaskan bahwa *fanā*' itu dapat terjadi pada kondisi tertentu dengan bentuk *fanā*' *wujūd*, dan pada kondisi lain terjadi dengan bentuk *fanā*' *shuhūd* saja. Namun yang lebih banyak terjadi dalam kenyataannya adalah bahwa keduanya, yakni *fanā*' *wujūd* dan *fanā*' *shuhūd*, hadir secara bersamaan".[207] Istilah *fanā*' *wujūd* dan *fanā*' *shuhūd* dalam konsep al-Ḥaddād ini tampaknya senada, yakni menggunakan istilah yang hampir sama, dengan konsep Ibn al-'Arabī tentang *tajallī* yakni *tajallī wujūdī* dan *tajallī shuhūdī*.[208]

[206] 'Abdullāh al-Haddād, *Ittihāf al-Sā'il bi Jawāb al-Masā'il* (Kairo: Maṭba'ah al-Ḥalabī, t.th.), 54.

[207] 'Abdullāh al-Haddād, *Kitāb al-Nafā`is al-'Uluwīyah fi al-Masā`il al-Ṣūfīyah* (Kairo: Maṭba'ah al-Halabī, t.th.), 121-122.

[208] *Tajallī wujūdī* mengacu pada proses penciptaan dari yang 'Satu' menjadi 'banyak' tanpa mengakibatkan terjadinya penguraian atau terpilahnya kesatuan *'ain* 'Wujud'. Sedangkan *tajallī shuhūdī* merujuk pada *ma'rifah* sufi, yaitu pengetahuan

*Fanā' wujūd* dan *fanā' shuhūd*, dalam konsep al-Ḥaddād, terjadi dalam sifat dan bukan dalam dzat, demikian pula dalam hal *baqā'*. Sebab, seorang yang *fanā'* dari wujud sekalipun, dia tetap ada (*baqā'*) dalam *wujūd*nya.[209] Jadi *fanā' wujūd* merupakan kondisi mental yang terjadi pada saat seseorang dalam bentuk hilangnya kesadaran diri dalam *wujūd*nya, walaupun *wujūd*nya sendiri sebenarnya masih tetap ada. Sedangkan *fanā' shuhūd* adalah kondisi mental seseorang dalam bentuk hilangnya kesadaran dalam penyaksian terhadap diri dan alam materi sekitarnya.

Seseorang yang sedang mengalami *fanā' wujūd* dan *fanā' shuhūd*, menunjukkan bahwa dia sedang dalam keadaan *baqā' wujūd* dan *shuhūd*. Menurut al-Ḥaddād, kondisi batin (*hāl*) seseorang yang mengalami *baqā'* (*ṣāḥib al-baqā'*) akan tenggelam dalam ke*fanā'*an dengan Tuhan. Dalam kondisi ini, ia tidak menyadari dirinya sendiri dan segala sesuatu dari alam sekitarnya. Seseorang yang mengalami *fanā'* seperti itu hanya dapat melihat Allah dan tidak dapat melihat makhluk. Pengalaman dalam *baqā'* ini hanya dapat terjadi setelah seseorang mengalami *fanā'* yang sebenarnya. Namun kondisi mental yang dialami ini, terjadi dalam waktu yang cukup singkat, tidak dalam waktu yang panjang (*lā yabqā' ṭawīlan*).[210]

Pada saat mengalami *fanā'* yang hakiki, seseorang akan melihat *tajallī* Tuhan (*al-Haqq*) Yang Maha Agung dan Maha Perkasa. Ketika *tajallī* terjadi, maka akan hilanglah bentuk fisik kemanusiaan (*rusūm al-basharīyah*), dan leburlah ke*baqā'*an alam. Jika *fanā'* dalam pengertian ini telah sah (sempurna), maka Tuhan Yang Maha Hidup dan Berdiri Sendiri (*al-Hayy al-Qayyūm*) akan ber*tajallī* dengan sifat-sifat keagunganNya yang lembut, lalu hiduplah ruh dan batin *ṣāḥib al-fanā'* sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh Allah, dalam penyaksian yang indah yang disebut *al-jam'*. Ruh-ruh mereka akan

---

perolehan (*'irfānī*) yang diberikan kepada sufi. Lihat Su'ād Hakīm, *al-Mu'jam al-Ṣūfī* (Beirut: Dandarah, 1981), 257-262.

[209] 'Abdullāh al-Haddād, *Kitāb al-Nafā`is al-'Uluwīyah fi al-Masā`il al-Ṣūfīyah*, 122.

[210] 'Abdullāh al-Haddād, *Jāmi' al-Mukātabāt* (Mesir: Maṭba'ah 'Isā al-Babī al-Halabī, t.th.), Juz I, 27.



Ḥuḍūr dan Ghaibah: Kesadaran dan Ketaksadaran Spiritual

merasakan kenikmatan kedekatan dan keintiman (*na'īm al-qurb wa al-uns*) dengan Tuhan.[211]

Sejalan dengan hal ini, dalam pandangan Ibn 'Aṭā' Allāh, setelah seseorang mengalami kondisi *fanā'* atau *fanā' al-fanā'* ia kemudian kembali pada kondisi sadar yang disebut *baqā'*.[212] Orang yang dalam kondisi *baqā'* kembali pada keadaan sadar, tetapi tingkat kesadaran yang dimilikinya tidak seperti kesadaran sebelum *fanā'*, karena pada kondisi *baqā'*, sifat-sifat *basharīyah* yang dimilikinya dulu tidak tampak lagi karena dalam dirinya sudah terpantul sifat-sifat Tuhan.[213] Dengan demikian, kondisi *fanā'* kemudian diikuti dengan kondisi sadar akan dirinya dan alam sekitarnya yang disebut *baqā'*, dimana dalam kondisi seperti ini, dari diri sang sufi sudah terpantul "sifat-sifat ilahi" dan ia pun mampu menyaksikan Tuhan di alam ini.

Seorang *sālik* yang telah mencapai *fanā'*, baik *fanā' wujūd* maupun *fanā' shuhūd*, maka ia tidak lagi menyadari akan wujud jasmaninya. Ia tidak dapat melihat diri dan alam sekitarnya dengan mata kepalanya. Ketika wujud jasmaninya 'lenyap', maka yang tertinggal hanyalah wujud ruhaninya. Pada saat seperti ini, ia telah sampai pada hakikat, yang disebut oleh al-Ḥaddād sebagai *al-wuṣūl ilā Allāh*. Tingkat *wuṣūl* dalam ajaran al-Ḥaddād ialah rasa bergabung dengan Tuhan (*al-jam'*), yang di dalamnya dirasakan nikmat kedekatan dan keintiman bersama Tuhan. Al-Ghazalī,[214] menyebut *fanā'* seperti ini dengan *fanā' fī al-tauḥīd*, yakni seseorang tidak lagi melihat wujud lain kecuali *wujūd* Tuhan Yang Esa. Ketika seseorang tidak melihat lagi dirinya dan makhluk lain, maka ia tenggelam dan *fanā'* dalam tauhid. Inilah tingkat tauhid tertinggi, menurut al-Ghazālī.

---

[211] 'Abdullāh al-Haddād, *Ittihāf al-Sā'il bi Jawāb al-Masā'il*, 54.

[212] Menurut Ibn 'Aṭā' Allāh, kondisi *fanā'* mematikan kesadaran seseorang dari segala sesuatu, sementara *baqā'* menghadirkannya bersama Allah dalam segala sesuatu. Lihat, Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-Minān*, ed. Abd Ḥalīm Maḥmūd (Kairo, Maṭba'ah Hassān, tt.), 81. Dalam kondisi seperti, ini orang yang *baqā'* mampu mengenal dan menyaksikanNya pada segala sesuatu. Ia mengatakan; "Siapa yang mengenal Allah (*al-Haqq*), maka pasti dapat menyaksikanNya pada segala sesuatu, dan siapa *fanā'* dengan Allah, maka pasti ia lupa dari segala sesuatu. Ibn 'Abbād al-Randī, *Sharḥ al-Ḥikām* (Beirut: Dār al-Kitāb, t.t.), Juz II, 8.

[213] Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-Minān*, 81.

[214] Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, 240.

Apabila dihubungkan antara penjelasan Meriam dengan keterangan dari al-Ḥaddād di atas, maka dapat dikatakan bahwa *fanā'* yang merupakan langkah menuju *ḥuḍūr*, merupakan pengalaman yang hanya dirasakan oleh orang-orang tertentu dengan kriteria khusus. Pengalaman ini akan membawa kebaikan bagi pelakunya berupa perolehan makna yang penuh keagungan dan kelembutan dari alam ruhaniyah. Dalam hal ini, pelaku merasakan hilangnya kesadaran pada dirinya dan pada yang lain selain Tuhan. Hal ini juga yang disebutkan oleh Ibn al-'Arabī ketika menjelaskan tentang *fanā'*:

الفنـاء فناء الخلق [215]

*"Fanā' adalah hilangnya kesadaran seseorang terhadap makhluk* (*khalq*)."

Makhluk (*khalq*) dalam konteks ini, sebagaimana dalam terminologi *'ilm al-kalām*, adalah segala sesuatu selain Allah (*mā siwā Allah*),[216] yakni seluruh alam semesta. Oleh karena itu, *fanā'* terjadi pada *mā siwā Allah*, yakni pada seluruh alam, karena semuanya adalah makhluk. *Fanā'*, menurut Ibn al-'Arabī, berarti muspranya kesadaran terhadap diri sendiri dan orang lain serta alam sekitarnya, sehingga seseorang tidak lagi menyadari akan wujud dirinya dan seluruh alam. Bahkan pada tingkat tertentu, seseorang akan *fanā'* dari *asmā'*, sifat dan *na'ūt*Nya, yang merupakan puncak tertinggi dari *fanā'*. Dalam kondisi ini, ia hanya menyadari keabadian wujud Tuhan. Inilah penjelasan Ibn al-'Arabī mengenai hal tersebut:

هوالفنـاء عن صفات الحق ونسبها .... وإنما يراه حقا ظاهرا ....

فيفنيه هذا الشهود عن الأسماء والصفات والنعوت [217]

*"Fanā' (pada tingkat ini) adalah sirnanya kesadaran manusia terhadap semua sifat Tuhan dan yang dinisbahkan kepadanya... sehingga yang terlihat hanyalah Dia yang benar-benar nyata... Maka dia di fanā'kan oleh penyaksiannya terhadap al-Haq dari* asmā' *dan sifat*".

Secara gradual, perjalanan menuju pada kondisi *fanā' 'an ṣifāt al-ḥaq* ini, akan dapat ditempuh melalui enam tingkatan *fanā'* yang mendahuluinya.[218] Pertama, *fanā' 'an al-mukhālafāt* (sirna dari segala penentangan / dosa). Pada tahap ini sufi memandang bahwa semua tindakan yang bertentangan dengan kaidah moral sebenarnya berasal dari Tuhan juga. Dengan demikian, ini mulai mengarah kepada Wujud Tunggal yang menjadi sumber segala-galanya. Dalam tahap ini sufi berada dalam *ḥaḍrah al-nūr al-maḥḍ* (hadirat cahaya murni). Jika seseorang masih memandang tindakan sebagai miliknya yang hakiki, ini menandakan ia masih berada pada *ḥaḍrah al-ẓulmah al-maḥḍ* (hadirat kegelapan murni). Kedua, *fanā' 'an af'āl al-'ibād* (sirna dari tindakan-tindakan hamba). Pada tahap ini sufi menyadari bahwa segala tindakan manusia pada hakikatnya dikendalikan oleh Tuhan dari balik tabir alam semesta. Dengan demikian, sufi menyadari adanya "satu agen mutlak" dalam alam ini, yakni Tuhan. Ketiga, *fanā' 'an ṣifāt al-makhluqīn* (sirna dari sifat-sifat makhluk). Pada tahap ini sufi menyadari bahwa segala atribut dan kualitas wujud *mumkin* (*contingent*) tidak lain adalah milik Allah. Dengan demikian, sufi menghayati segala sesuatu dengan kesadaran ketuhanan; ia melihat dengan penglihatan Tuhan, mendengar dengan pendengaran Tuhan, dan seterusnya. Keempat, *fanā' 'an al-dhātika* (sirna dari personalitas diri). Pada tahap ini sufi menyadari non-eksistensi dirinya, sehingga yang benar-benar ada di balik dirinya ialah *Dhat* yang tidak bisa sirna selama-lamanya. Kelima, *fanā' 'an kull al-'ālam* (sirna dari segenap alam). Pada tahap ini sufi menyadari bahwa segenap aspek alam fenomenal ini pada hakikatnya hanya khayal. Hal yang benar-benar ada hanya Realitas yang mendasari fenomena. Keenam, *fanā' 'an kull mā siwā Allāh* (sirna dari segala sesuatu yang selain Allah). Pada tahap ini sufi menyadari bahwa *dhat* yang betul-betul ada hanya *Dhat* Allah. Setelah mencapai *fanā'* tahap keenam ini barulah seseorang menyadari

[215] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 501.

[216] Kata alam mengacu kepada pengertian yang luas, yang dirumuskan dengan ungkapan "apa saja selain Allah" (*ma siwā Allāh*). Allah adalah satu-satunya Tuhan, sedangkan apa saja selain Allah, termasuk dalam kategori alam. Lihat, Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis atas Paham Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud) Tuhan, Alam, Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani* (Padang: IAIN IB Press, 1999), 82.

[217] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 503.

[218] Penjelasan lebih lanjut mengenai konsep *fanā'* ini, dapat dilihat dalam, Stephen Hirtenstein, and Layla Shamash (terj.), "Kitāb al-Fanā' fī al-Mushāhadah by Ibn 'Arabī", *The Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society* (Vol. IX, 1991).

bahwa yang benar-benar ada hanyalah *Wujūd Muṭlāq* yang *mujarrad* dari segenap kualitas nama dan sifat, seperti awal keberadaanNya.[219]

Penjelasan Ibn al-'Arabī tentang *ghaibah* di atas, tampaknya senada dengan penjelasan al-Haddād tentang *fanā'*. Hal ini, hemat penulis, menunjukkan adanya hubungan yang erat diantara keduanya, yakni antara *ghaibah* dan *fanā'*. Hal ini kemudian diperkuat dengan penjelasan dari Ibn Aṭā' Allah:

و من فني به غاب عن كل شئ [220]

"*Siapa yang fanā' denganNya, maka ia ghaibah dari segala sesuatu* (*selain Allah*)".

Penuturan Ibn Aṭā' Allāh ini, menunjukkan adanya hubungan yang erat antara *ghaibah* dengan *fanā'*. Dalam istilah Michael A. Sells, *ghaibah* paralel dengan berbagai kategori *fanā'*, hanya saja kaum sufi merefleksikannya dalam beberapa tingkatan dan dalam serangkaian keadaan serta masalah yang berbeda.[221] *Ghaibah*, merupakan ketidakhadiran hati pada segala hal kecuali Tuhan, yang disebut dengan *fanā'*. Sedangkan kondisi *fanā'* yang dialami oleh seseorang, menurut Ibn Aṭā' Allāh, akan membuat dirinya *ghaibah* dari segala sesuatu.

Penjelasan al-Ḥaddād, Ibn Aṭā' Allāh, dan Merriam pada keterangan sebelumnya, serta tentu saja dari Ibn al-'Arabī sendiri, menunjukkan adanya beberapa kesamaan antara *ghaibah* dan *fanā'*. Adapun beberapa kesamaan itu antara lain; Pertama, dari sisi makna. Kata *ghaibah* dan *fanā'* menunjukkan makna yang sama yakni ketidakhadiran hati pada segala hal kecuali Tuhan atau hilangnya kesadaran pada diri sendiri dan pada seluruh alam, atau muspranya kesadaran terhadap diri sendiri dan orang lain serta alam sekitar, sehingga seseorang tidak lagi menyadari akan wujud dirinya dan

[219] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 501-503. Lihat juga penjelasan dalam Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabī oleh al-Jīlī* (Jakarta: Paramadina, 1997), 77-78.

[220] Lihat Abī al-Qāsim al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairīyah fī 'Ilm al-Taṣawwuf* (Beirut: Dār al-Khair, t.th.), 68.

[221] Michael A. Sells (ed.), *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic, and Theological Writings*, 165.





seluruh alam. Kedua, dari sisi pengalaman. *Ghaibah* dan *fanā'* menunjukkan pada suatu kondisi kejiwaan yang dialami oleh seseorang yang berproses menuju *taqarrub* kepadaNya. Meskipun demikian, kedua hal ini tidak terjadi pada setiap orang yang sedang mendekat kepadaNya, melainkan hanya terjadi pada orang-orang tertentu dalam peringkat tertentu, yang menunjukkan pada ketinggian dan kemuliaan kedudukan mereka di sisiNya. Persamaan ketiga, dari sisi dampak atau efek. Seseorang yang mengalami *fanā'* dan *ghaibah*, akan menunjukkan tandanya yang dapat disaksikan oleh orang lain, yakni penarikan dari semua kebiasaan formal atau hilangnya bentuk fisik kemanusiaan (*rusūm al-basharīyah*). Sedangkan yang keempat, dari sisi hasil. Pada saat mengalami *fanā'* dan *ghaibah*, seseorang akan melihat *tajallī* Tuhan Yang Maha Agung dan Maha Perkasa. Pada saat terjadinya *tajallī* ini, hilanglah bentuk fisik kemanusiaan dan leburlah ke*baqā'*an alam. *Tajallī* Tuhan ini akan mengidupkan ruh dan batin seseorang sesuai dengan apa yang dikehendakiNya. Sehingga mereka merasakan kenikmatan kedekatan dan keintiman dengan Tuhan. Akhirnya, kesamaan yang kelima, dari sisi proses. *Ghaibah* dan *fanā'* bukanlah merupakan tujuan akhir dari sebuah perjalanan panjang untuk *taqarrub*. Keduanya hanyalah merupakan tangga menuju *ḥuḍūr*, yakni *ḥuḍūr ilā Allāh*.

Dengan demikian *fanā'* dan *ghaibah* adalah dua keadaan spiritual (*aḥwāl*) yang memiliki beberapa kesamaan. Keduanya sekaligus memiliki keterkaitan yang erat dengan *ḥuḍūr*, dan bahkan dapat dikatakan, keduanya tidak dapat terpisahkan dari *ḥuḍūr* itu sendiri.

### 4. Tingkatan *Ghaibah* dan Kaitannya dengan Kualitas Spiritual

Adapun *ghaibah* di kalangan para sufi (*ahl Allāh*), memiliki beberapa tingkatan, mulai dari tingkatan yang paling tinggi, hingga tingkatan yang paling rendah. Masing-masing tingkatan ini, pada hakikatnya mewakili kedudukan mereka di sisi Allah. Secara gamblang dapat dikatakan bahwa *ghaibah* yang mereka alami adalah

pengalaman spiritual mereka dalam perjalanan menuju, di "dalam" dan terjadi karena Tuhan.

واهل اللّه في الغيبة على طبقات, وإن كانت كلها بحق فغيبة العارفين
غيبة بحق عن حق, وغيبة من دونهم من أهل اللّه غيبة بحق عن خلق,
وغيبة الأكابر من العلماء باللّه غيبة بخلق عن خلق.[222]

"*Ghaibah (yang di alami) ahl Allāh memiliki beberapa tingkatan. Jika ghaibah itu secara keseluruhan (terjadi) dengan al-Ḥaq, maka ghaibah ahl al-ma'rifah adalah dengan al-Ḥaq dari al-Ḥaq. Adapun ghaibah kelompok ahl Allāh selain mereka, adalah ghaibah (yang terjadi) dengan al-Ḥaq dari makhluk. Sedangkan ghaibah para al-akābir min al-'ulamā bi Allāh, adalah ghaibah (yang terjadi) dengan makhluk dari makhluk*".

Ibn al-'Arabī menjelaskan bahwa secara umum *ghaibah* itu terjadi melalui *al-Ḥaq*. Artinya *ghaibah* itu sendiri terjadi karena *af'al al-Ḥaq* pada *khalq*, sehingga seorang hamba semakin mengenal Rabbnya. Menurutnya, *ghaibah* di kalangan *ahl Allāh* itu dibagi dalam tiga tingkatan, sesuai dengan urutannya. Senada dengan ini, Michael A. Sells,[223] dan William Chittick,[224] juga menjelaskan bahwa tingkatan seseorang di antara para pejalan spiritual, berbeda-beda dalam *ghaibah*, sesuai dengan sejauh mana mereka telah menyadari keberadaan Tuhan.

Pertama, *ghaibah* melalui Tuhan (*al-Ḥaq*) dari Tuhan (*al-Ḥaq*). *Ghaibah* yang seluruhnya terjadi dengan *al-Ḥaq* ini adalah *ghaibah*nya kaum *'ārif*. Dalam hal ini, Abū al-Qāsim al-Junaid menjelaskan tentang sifat-sifat seorang *'ārif*. Menurutnya, *'ārif* adalah seseorang yang lenyap dari dirinya sendiri, berhubungan (*muttaṣil*) dengan mengingat Tuhannya sembari tetap melaksanakan hak-hakNya. Seorang *'ārif* melihat Tuhan dengan hatinya sehingga terbakarlah hatinya dengan cahaya-cahaya hidayah. Ia meminum air jernih dari 'cangkir' kasih sayangNya dan ditampakkan baginya Kemahaperkasaan Tuhan dari tutup-tutup kegaiban. Apabila ia bicara, maka ia bicara dengan Allah,

[222] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 533.
[223] Michael A. Sells, (ed.), *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic, and Theological Writings*, 166.
[224] William Chittick, *Presence with God*, 37.





jika diam maka ia diam dari Allah, jika ia bergerak maka ia bergerak dengan izin Allah, jika ia berdiam maka ia berdiam bersama Allah. Dia itu dengan Allah (*bi Allāh*), bagi Allah (*li Allāh*), bersama Allah (*ma'a Allāh*), dari Allah (*min Allāh*) dan kepada Allah (*ilā Allāh*).[225] Ketika seorang *arif* telah menduduki semisal *ghawth*,[226] *quṭb*,[227] atau *khalīl* maka dia didekatkan kepada Allah, dan di sanalah ia diajak bicara, diajak dialog, diberi ilmu, dan diberi perintah.[228]

Seorang *'ārif* adalah manusia yang mengenal dan mengetahui Tuhan melalui metode penyingkapan intuitif (*kashf*),[229] kesaksian (*mushāhadah*), dan rasa (*dhawq*). Ia melihat Tuhan dalam semua lokus penampakanNya dan mengakuiNya dalam setiap bentuk. Ia bergerak bersama Tuhan di mana pun Tuhan bergerak dan menyaksikan 'wajah' Tuhan pada semua obyek pandangan. Pengetahuan manusia kategori ketiga ini sejalan dengan pernyataan Alqurān, "*Maka kemana pun kamu menghadap, di situ ada wajah Allah*" (Q.s. al-Baqarah (2):115). Manusia seperti ini disebut pula dengan *sāḥib al-taḥqīq*,[230] (orang yang mencapai pembuktian kebenaran) dan

[225] Lihat Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Ajibah al-Husnī, *Ayqaḍ al-Himām fī Shahr al-Hikām* (Beirut: Dar al-Ma'arif, tth.), 200.
[226] *Ghawth* (*al-A'ẓam*) berarti penjelmaan dari sifat Allah Yang Maha Agung, yang mendengar dan menyelamatkan jeritan orang yang membutuhkan pertolongan, sementara *al-quthb al-a'ẓam* berarti pusat, dan puncak evolusi spiritual, penguasa spiritual dunia, sumber kearifan, sumber semua pengetahuan, teladan dalam iman dan islam, pewaris sejati kesempurnaan Nabi Muhammad saw; orang yang paripurna. Lihat Syekh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti, "Pengantar Penerjemah," dalam Shekh Abd al-Qādir al-Jīlānī, terj. Mudhofir Abdullah, *The Secret of Secrets: Menyingkap Tabir Rahasia Ilahi* (Yogyakarta: Suluh Press, 2006), ix.
[227] *Quṭb* berarti poros atau sumbu; ini adalah *maqām* tertinggi dalam hierarki para wali sufi. *Quṭb* secara langsung bertanggungjawab terhadap kesejahteraan dunia. Ia menjadi penerus spiritual Nabi Muhammad. Lihat, Ibn 'Arabī, *Risālah al-Anwār fī mā Yumnah Sāhib al-Khalwah min al-Asrār* (*Journey to the Lord of Power*), terj. Hodri Arief, *Risalah Kemesraan* (Jakarta: Serambi, 2005), 152.
[228] Lihat Muḥammad Gharī 'Arabī, *al-Nuṣūṣ Fī Muṣṭalahāt al-Taṣawwuf* (Damaskus: Dār Qutaibah, 1985), 263.
[229] Menurut Mullā Ṣadrā, *kashf* yang merupakan ciri sufisme, merupakan sebuah metode yang paling berhasil untuk mencapai pengetahuan yang sejati – dibandingkan dengan metode lainnya. Ia ditopang oleh wahyu, dan tidak bertentangan dengan *burhān* (pembuktian rasional). Lihat, Syaifan Nur, "Filsafat Wujud Mulla Shadra", dalam *Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. I, No 4, 2011), 205.
[230] *Taḥqīq* adalah kata kerja transitif dan intensif yang berasal dari kata *ḥaq*. Ia bermakna menegaskan dan memastikan kebenaran, kenyataan dan ketepatan. Menegaskan adalah suatu upaya untuk mengetahui sesuatu tanpa ragu. Satu-satunya

*ahl al-kashf* (ahli penyingkapan intuitif). Dia adalah manusia sempurna yang hatinya menerima penampakan Diri-Tuhan dan mengalami perubahan setiap saat, sesuai dengan bentuk penampakan (*tajallī*) DiriNya.[231]

Tingkatan kedua, adalah *ghaibah* melalui Tuhan (*al-Ḥaq*) dari makhluk (*khalq*). Ini merupakan *ghaibah* golongan *ahl Allah* yang berbeda dengan kelompok sebelumnya dalam kedudukan di sisiNya. Ketiga, *ghaibah*nya sebagian ulama 'besar' yakni *ghaibah* melalui makhluk dari makhluk. Ibn al-'Arabī menyebut kelompok ini dengan gelar *al-akābir min al-'ulamā' bi Allāh* dimana *ghaibah* mereka terjadi melalui 'ciptaan' dari 'ciptaan' di dalam 'wujud Riil'.

فإنهم قد علموا ان الوجود ليس إلا اللـه بصور أحكام الأعيان الثابتة الممكنات.[232]

"*Sesungguhnya mereka mengetahui bahwa tidak ada wujūd selain Allah (dimana wujud lain ada) dalam bentuk* aḥkām a'yān al-thābitah al-mumkināt (*entitas yang eksis dalam pengetahuan Tuhan, yang mungkin akan ada dalam realitasnya dan mungkin juga tidak*)".

Mereka yang tergolong dalam kelompok terakhir ini, yakni *al-akābir min al-'ulamā' bi Allāh*, dalam pandangan Ibn al-'Arabī, mengetahui dengan pandangan batin, bahwa tidak ada *wujūd* selain *wujūd* Allah itu sendiri. Adapun *wujūd* selain Allah mengambil bentuk dalam ketetapan entitas-entitas mumkin non-eksisten dan kekal (*ahkām a'yān al-thābitah al-mumkināt*). Maka tidak ada yang *ghaibah* dari dirinya sendiri kecuali (hanya merupakan) bentuk gambaran sifat benda (sifat alam) dan *wujūd al-Haq*.

Karena itu, mereka *ghaibah* hanya dikarenakan bentuk hukum (sifat) entitas pada *wujūd al-Haq*. Di pihak lain, mereka juga *ghaibah* dari hukum entitas lainnya yang mengisi *wujūd al-Haq* dengan sesuatu

tempat ketika kepastian dapat kita temukan adalah di dalam diri manusia, bukan di luar diri. *Taḥqīq* adalah upaya untuk memahami dan mengaktualisasikan kebenaran dan Realitas di dalam diri sendiri, menyadarinya dan membuatnya aktual pada dan di dalam diri sendiri. Lihat penjelasan William C. Chittick, "The Anthropocosmic Vision in Islamic Thought", terj. Khusnul Yaqin, "Visi Antropokosmik dalam Pemikiran Islam", dalam *Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam* (Vol. III, No. 11, 2005), 75.

[231] Ibn 'Arabī, *Fuṣūs al-Ḥikām*, ed. Abū al-'Alā 'Afīfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1980), Juz I, 22-26, Juz II, 149 dan 271.

[232] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 533.





yang tidak diberikan oleh entitas yang pertama. Kemudian, karena entitas serta sifat-sifatnya adalah ciptaan, mereka ini dikatakan *ghaibah* melalui ciptaan dari ciptaan di dalam *wujūd al-Haq*.[233] Golongan ini,[234] telah sampai tahap menyaksikan bahwa manifestasi Tuhan (entitas mumkin non-eksisten) tersebut tidak lain adalah diri mereka sendiri. Hal ini karena tidak ada yang mereka dapati selain diri mereka dalam pengalaman *ḥuḍūr* tersebut. Ini menyatakan bahwa mereka telah merasakan dan melihat *tajallī* (manifestasi) Tuhan sejatinya dalam ciptaan. Posisi mereka ini adalah implikasi dari teori bahwa tidak ada yang pernah hadir bersama Tuhan sebagai Tuhan, artinya tidak seorang pun mengalami keadaan *ḥuḍūr* bersama sesuatu sepenuhnya selain bersama dirinya sendiri. Mereka tidak *ghaibah* dari Tuhan, karena bentuk entitas mereka ada di dalam wujud Tuhan (*in a Real Wujūd*). Dengan demikian Tuhan menjadi *ghaib* oleh milik bentuk entitas lain, yang memberi sesuatu *wujūd* yang tidak diberikan oleh *ghaibah* yang pertama. Entitas dan sifat-sifatnya adalah makhluk. Oleh karena itu *ahl al-ma'rifah* mendapat keghaiban melalui makhluk dari makhluk dalam *wujūd* Tuhan.[235]

Lebih lanjut, Ibn al-'Arabī menerangkan bahwa *'ammāh* (orang-orang awam) juga sampai pada tingkatan ini pada intensitas tertentu, bukan pada seluruh intensitas atau keadaan. *Ghaibah 'ammāh* ini berkurang sejalan dengan berkurang-nya *tajallī* (*wujūd*) *al-Haq* pada mereka. *Ghaibah* mereka ini terjadi dengan makhluk dari makhluk, dan mereka inilah yang disebut dengan *al-kamāl min rijāl Allāh* (orang-orang yang menuju kesempurnaan di jalan Allah). Makhluk ciptaan-Nya, tidak memiliki 'mata' yang dapat ber*mushāhadah* terhadap keseluruhan alam, sehingga tidak dapat disifati dengan *ghaibah.* Demikian juga, makhluk tidak memiliki mata yang mampu meliput dengan *ḥuḍūm*ya terhadap keseluruhan alam, karena sesungguhnya yang demikian itu

[233] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV, 321.

[234] Menurut Chittick, Ibn al-'Arabī memberikan isyarat bahwa posisi dirinya berada dalam kelompok khusus dari golongan *'ārif* ini. William Chittick, *Presence with God*, 37.

[235] William Chittick, *Presence with God*, 37.

hanyalah kekhususan Allah saja. Oleh karena itu, bagi makhluk hanya mungkin terjadi *ghaibah* bersamaan dengan *ḥuḍūr*.

Penjelasan Ibn al-'Arabī ini telah memberikan gambaran secara luas tentang *ghaibah* dan *ḥuḍūr* sebagai atribut makhluk, yakni sesuatu yang tidak dapat dilepaskan dari makhluk atau manusia spiritual. Segala sesuatu selain Allah, memerlukan *ghaibah* dari Tuhan sekaligus *ḥuḍūr* denganNya, karena segala sesuatu selain Allah diwujudkan oleh Allah sendiri. Seluruh makhluk sama sekali tidak dapat mencapat *Dhat* Ilahi, namun pada saat yang sama, tenggelam dalam *wujūd*, *ḥaḍrah al-ilāhīyah*, karena tidak ada lagi apapun selain Dia.





*Bab Lima*

# *ḤUḌŪR* DAN *ḤAḌRAH*: MERAIH SPIRITUALITAS ILAHIYAH YANG TAK TERBATAS

Pembahasan pada bab empat sebelumnya telah menjelaskan mengenai makna *ḥuḍūr*, baik dari sudut bahasa maupun istilah, yang tentu mencakup berbagai pandangan para ahli termasuk Ibn al-'Arabī sendiri serta sejauhmana urgensi *ḥuḍūr* dalam membangkitkan spiritualitas menuju eksistensi diri melalui pelaksanaan ibadah dan *munājah*. Demikian juga telah dijelaskan mengenai pengertian *ghaibah*, baik dari tinjauan bahasa maupun istilah, dan hubungannya dengan *tajallī*, yang dilanjutkan dengan penjelasan mengenai hubungan yang erat antara *ghaibah* dan *ḥuḍūr*, serta tingkatan-tingkatan *ghaibah* dalam kaitannya dengan kualitas spiritual. Selanjutnya, pada bagian ini, akan dijelaskan lebih jauh mengenai perbedaan antara *ḥuḍūr* dan *ḥaḍrah*, yang secara bahasa keduanya memiliki makna yang sama yakni kehadiran (*presence*). Penjelasan berikutnya ini tentu saja diharapkan akan semakin memperjelas konsep *ḥuḍūr* yang menjadi inti dari pembahasan dalam tulisan ini.

## A. Makna *Ḥaḍrah* dan Perbedaannya dengan *Ḥuḍūr*

*Ḥaḍrah* (pl. *ḥaḍarāt*), menurut Macdonald, merupakan sinonim dari kata *ḥuḍūr*. Kata *ḥaḍrah* ini, digunakan oleh para sufi untuk menunjukkan suatu kondisi 'berada dalam kehadiran Allah' (*being in the presence of Allah*). Kata ini terkait erat dengan kata *ghaibah* (*absence*) yang berarti lenyapnya (ketidaksadaran hati) dari segala sesuatu selainNya.[1] Sejalan dengan hal ini, menurut William Chittick, *ḥaḍrah*

[1] *Ḥaḍra, "presence", is used broadly by mystics as a synonym of "ḥuḍūr", being in the presence (of Allah), its correlative is ghayba, "absence" from all except Allah.* Lihat, D. B. Macdonald, *Encyclopaedia of Islam* - New Edition, III, H-Iram (Leiden: EJ. Brill, 1979), 51. Adapun yang dimaksud dengan *ghaibah* dalam ungkapan ini, adalah ghaibahnya hati dari keadaan-keadaan makhluk, disebabkan karena hati yang telah dipenuhi dengan manifestasi ketuhanan. *Ghaibah* dari makhluk inilah, menurut Ibn al-

dan *ḥuḍūr*, adalah dua kata dari akar kata yang sama namun memiliki perbedaan secara signifikan. Bagi Ibn al-'Arabī, kata yang digunakan bersama dengan *wujūd*,[2] adalah kata yang pertama, yakni *ḥaḍrah*, bukan yang kedua, *ḥuḍūr*.[3]

*Ḥaḍrah* dan *ḥuḍūr*, merupakan dua hal yang berbeda. Ibn al-'Arabī seringkali menjelaskan perbedaan tersebut dengan memberikan komentar terhadap ayat Alqurān:

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ

"*Dia bersamamu di manapun kamu berada*". (Qs. al-Ḥadīd, (57); 4).

Merujuk pada tafsir yang ada, maka akan diperoleh berbagai penafsiran mengenai ayat ini. Al-Sa'adī dalam tafsirnya menyebutkan bahwa makna ayat ini berarti *ma'iyah*, yakni kebersamaan Tuhan dengan seluruh alam semesta dalam setiap keadaan. Sementara bagi Ibn Kathīr, ayat ini bermakna bahwa Allah sangat dekat (*raqīb*) dengan manusia, sangat awas (*shadīd*) terhadap semua perilaku mereka, bagaimanapun keadaan mereka dan dimanapun mereka berada, baik di darat maupun di laut, baik pada waktu siang maupun malam hari, di rumah maupun ditempat lain yang cukup tersembunyi. Dia mendengar

'Arabī yang menjadi tujuan perjalanan para sufi yakni *ḥuḍūr* bersama Tuhan dan *ghaibah* dari makhluk. Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV, 320-321. Juga Chittick, *Presence With God*, 35.

[2] Kata *wujūd* sinonim dengan *shuhūd* dan *kashf*. *Wujūd* berarti 'eksis', 'ada', 'hidup' dan 'berkesadaran'. Sesuai dengan arti dasar dari kata *wujūd* yakni "menemukan" dan "ditemukan", Ibn al-'Arabī juga memakai ungkapan yang memperlihatkan penyamaan *wujūd* dengan *shuhūd* dan *kashf*, seperti dalam istilahnya *ahl al-kashf wa al-wujūd* atau *ahl al-shuhūd wa al-wujūd*. Karena *ahl al-wujūd* adalah juga *ahl al-kashf* dan *ahl al-shuhūd*, maka *ahl al-wujūd* juga adalah *ahl al-ḥuḍūr*, sebab *kashf* disamakan oleh Ibn al-'Arabī dengan *ḥuḍūr*, seperti ungkapannya *ahl al-kashf wa al-ḥuḍūr*. Lihat Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, misalnya Juz V, 232, Juz IV, 196-197. Menurut Mullā Ṣadrā, hierarki *wujūd* dalam filsafat Islam terdiri dari tiga lapis alam, alam indera fisik (*mulk*), alam supra-indra jiwa (*malakūt* atau *barzakh*), atau alam imajiner ('*alam al-mithāl*), dan alam intelegensi murni atau para malaikat (*jabarūt*). Tuhan, yang merupakan Eksistensi Murni, berada di atas semua tingkatan ini. Latimah-Parvin Peerwani, "Reincarnation or Resurrection of the Soul?" terj. Anna Farida, "Reinkarnasi atau Kebangkitan Kembali Jiwa? Solusi Filosofis Mullā Ṣadrā untuk Dilema Tersebut", dalam *Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam* (Vol. III, No. 12, 2006), 102.

[3] *Ḥaḍrah and ḥuḍūr, two words from the same root. However, the meanings of the two terms are significantly different, and I suspect that Ibn al-'Arabi would only use the first along with wujūd*. William C. Chittick, "Presence With God", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society*, 20 (1996).





segala pembicaraan mereka, menyaksikan semua setempat mereka dan mengetahui apa-apa yang tersembunyi dari mereka. Sedangkan al-Ṭabarī dalam tafsirnya menjelaskan bahwa maksud ayat ini adalah Tuhan menjadi penyaksi atau menjadi saksi (*shāhid*) atas seluruh perbuatan manusia, kapanpun dan dimanapun mereka berada.[4] Semua tafsir ini, tampaknya menunjukkan hubungan yang sangat kuat dan intens antara Khaliq dan makhluk.[5]

Menurut Ibn al-'Arabī, ayat ini secara jelas telah memberikan penegasan bahwa Allah senantiasa hadir bersama kita dimana saja, kapan saja dan dalam kondisi apa saja. Lebih jauh ia menjelaskan bahwa ayat ini hanya menyatakan bahwa "*Dia bersamamu di manapun kamu berada*". Namun demikian Dia tidak menyatakan "Dan engkau bersamaNya", karena kita sama sekali tidak mengetahui bagaimana cara Dia menyertai kita, sementara Dia mengetahui bagaimana caranya menyertai kita. Tuhan hadir dan menyertai kita dalam setiap waktu dan keadaan, namun kita tidak bersamaNya, kecuali melalui keterpautan kita denganNya. Maka, pada hakikatnya, kita hanya bersamaNya melalui hukum-hukum (*aḥkām*) yang telah ditetapkanNya, namun tidak melaluiNya, karena Dia senantiasa bersama kita, sedangkan kita tidak mengenaliNya.[6]

Adapun perbedaan mendasar antara *ḥaḍrah* dan *ḥuḍūr*, seperti yang telah dijelaskan oleh Chittick, bahwa *ḥaḍrah* umumnya digunakan untuk menunjuk pada kehadiran Tuhan atau beberapa realitas ilahi,

[4] The Holy Quran, International Version, *Saady and Ṭabari Tafseer*, Tafsir Digital (Orman-Giza-Mesir: Produced by Al-Hadi Co., tt.).

[5] Hubungan yang sangat kuat dan intens antara Khaliq dan makhluk ini, digambarkan oleh Hassan Hanafi sebagai berikut; *Man has been created in the image of God Himself. He shares with him Attributes such as Science, Power, Life, Hearing, Seeing, Speaking and Willing. These Attributes may be understood literally with respect to God and metaphorically with respect to Man. In spite of identity of image, there is nevertheless a distinction in partnership. Man is the only interlocutor of God. God spoke to Man. He senhim revelations via the prophets, his fellowmen. Man is the focal intentionality of God. God without Man is like objectivity without subjectivity, Ontology without Epistemology, Reality without Reason. The God-Man relationship is the perfect model of the Object-Subject relationship*. Lihat, Hassan Hanafi, "The Revolution of the Transendence", dalam *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. I, No. 2, August-December 2011), 32.

[6] William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York, 1989), 338-339.

sementara *ḥuḍūr* digunakan untuk menunjuk pada pengalaman kita akan kehadiran Tuhan. Dengan kata lain, adanya kenyataan yang tidak dapat terbantahkan bahwa Allah senantiasa bersama kita, dimana dan kapan saja, dinyatakan dengan istilah *ḥaḍrah*. Sedangkan kehadiran kita pada Tuhan, atau pencapaian visi kita dari kehadiran Tuhan, tidak dapat dinyatakan dengan istilah yang sama yakni *ḥaḍrah*, namun disebut dengan *ḥuḍūr*. Jadi, *ḥaḍrah* menunjuk kepada Allah, sedangkan *ḥuḍūr* menunjuk pada keadaan kita.[7]

*Ḥuḍūr*, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya pada awal bab empat, adalah kehadiran hati dengan Tuhan yang dapat dicapai oleh seseorang dengan metode tertentu, yang hanya dimiliki oleh sebagian orang tertentu pula. Namun demikian, untuk mengenali segala sesuatu yang berdiam di *ḥaḍrah* Ilahi tanpa harus memunculkan perbedaan praktis dalam kehidupan seseorang, merupakan hal yang sangat mungkin. Maknanya, orang yang sedang *ḥuḍūr*, pada prakteknya dalam kehidupan, bukanlah orang yang berbeda secara lahiriah dengan manusia lainnya. Ia tetap berada dalam kondisinya semula secara fisik, karena ia mengalami kondisi *ḥuḍūr* ini dalam keadaan jaga, yakni dalam keadaan sadar sepenuhnya. Artinya, pada saat *ḥuḍūr*, secara fisik ia sedang bersama manusia lainnya, sedangkan secara ruhani, ia sedang bersama Tuhannya.

Namun demikian, harus ditegaskan juga bahwa *ḥuḍūr* atau kehadiran kita bersamaNya tentu saja tidak akan pernah sama dengan *ḥaḍrah* atau kehadiran Allah bersama kita. Kehadiran dengan Allah mutlak perlu diperoleh dengan usaha yang maksimal karena hal ini merupakan objek pencarian spiritual untuk membangun kualitas

[7] *The basic distinction between the terms ḥaḍrah and* ḥuḍūr *is that the first is used typically to designate the presence of God or some divine reality, whereas the second is used to designate our experience of the presence of God. These two are not the same thing. Ibn al-'Arabī often explains the distinction by commenting on the Qur'anic verse, "He is with you wherever you are"* (Qs. 57:4). *Our whole problem is that God is with us, but we are not with Him. The fact that He is with us may be expressed with the term* hadra, *but our achievement of the vision of God's presence can only be expressed with the term* ḥuḍūr, *not ḥaḍrah. But this is rough and schematic, so I want to look more closely at exactly how Ibn al-'Arabi uses the two terms.* Lebih lanjut lihat, dalam artikel William C. Chittick, "Presence With God" *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society*, 20 (1996).





spiritual diri. Namun masalahnya secara keseluruhan adalah bahwa banyak orang yang tidak *ḥuḍūr* dengan Tuhan yang senantiasa *ḥaḍrah* bersama mereka secara permanen. Dengan kata lain, Allah selalu hadir bersama kita,[8] sementara kita tidak selalu hadir bersamaNya.

## B. Alam Sebagai Manifestasi Ketuhanan

Sebelum membicarakan tentang alam sebagai manifestasi ketuhanan (*tajallī*), terlebih dahulu penulis akan memberikan penjelasan mengenai *wujūd* secara singkat. Hal ini dilakukan agar diketahui posisi alam dalam *wujūd* yang dijelaskan oleh Ibn al-'Arabī, sehingga nantinya akan lebih mudah untuk dipahami, dalam tulisan ini.

*Wujūd*, dalam pandangan Mulla Ṣadrā,[9] adalah realitas yang tunggal, objektif dan sederhana. Tidak ada perbedaan berarti dalam bagian-bagiannya, kecuali dalam kesempurnaan dan kekurangannya, kekuatan dan kelemahannya. Puncak dari kesempurnaannya, yang tidak ada lagi melebihinya, adalah keterlepasannya dari segala sesuatu yang lain. Tidak ada lagi yang lebih sempurna yang dapat dipahami selainnya, karena sesuatu yang tidak sempurna pasti berhubungan dengan sesuatu yang lain dan juga memerlukan kesempurnaan. Kesempurnaan lebih dahulu daripada kekurangan, aktualitas lebih dahulu daripada potensi, *wujūd* lebih dahulu daripada non-*wujūd*. Kesempurnaan sesuatu adalah sesuatu itu sendiri, bukan sesuatu yang ditambahkan kepadanya. Dengan demikian, *wujūd* itu bisa bebas dari sesuatu yang lain, namun bisa juga memerlukan sesuatu yang lain. Hal

[8] Tuhan, dengan keabsolutan *maqsāmī*Nya tidak memiliki limitasi, bahkan limitasi keterbatasan itu di*nafi*kan dariNya. Namun keabsolutan *maqsāmī al-Ḥaq* memperkenankan kehadiran eksistensial *al-Ḥaq* dalam seluruh keragaman, sehingga *al-Ḥaq* menerima segala hukum keragaman tersebut. Oleh karena itu, DiriNya hadir secara nyata dan secara eksistensi dalam inti pluralitas alam ciptaan. Hal ini meniscayakan bahwa tidak akan ada satu ruangpun di alam semesta ini yang di dalamnya tidak terisi olehNya. Lihat, Seyyed Ahmed Fazeli, "Tasybīh va Tanzīh Az didgah-e Ibn al-'Arabī'Arabī", terj. Muhammad Nur, "Penyatuan antara Tasybīh dan Tanzīh dalam Irfan Teoritis Ibn al-'Arabī", *Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. 1, No. 4, 2011), 9 dan 18.

[9] Lihat selengkapnya dalam, Hamid Reza Ayatullahi, "Mulla Sadra's Argument of the Righteous and a Critical Study of Kant and Hume's Views on the Proof of God's Existence", terj. Mustamin al-Mandary, "Argumen *Burhan Shiddiqin* Mulla Shadra: Studi Kritis atas Pandangan Kant dan Hume tentang Pembuktian Eksistensi Tuhan", dalam *Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. I. No. 4. 2011), 78.

yang pertama adalah *Wujūd Wājib*, yakni *wujūd* murni. Tidak ada yang lebih sempurna selainNya. Di dalamNya tidak ada ruang bagi non-*wujūd* atau kekurangan. Adapun yang kedua adalah *wujūd* selainNya yang dianggap sebagai perbuatan dan akibatNya, dan segala sesuatu selainNya, tidak memiliki kehidupan kecuali melaluiNya.

Kaum *'ārif* meyakini bahwa *wujūd* hanya dinisbahkan kepada *Wujūd Wājib*, wujud murni, *al-Ḥaq* secara *dhātī*, yakni *wujūd al-Ḥaq*. Ini berarti bahwa eksistensi hakiki hanyalah eksistensi Tuhan, bukan eksistensi yang lain. Maka, realitas hakikat objektif di alam eksternal hanya *wujūd* semata. Oleh karena itu, jika *wujūd* hanya satu, dalam terminologi gradasi *wujūd* (*tashqīq al-wujūd*),[10] ia sama sekali tidak bercampur dengan apapun sehingga mengakibatkan pluralitas dalam *wujūd*.[11] Namun demikian, kaum *'ārif* tidak mengingkari adanya pluralitas. Ibn al-'Arabī sendiri menjelaskan tingkatan *wujūd* ini sebagai *'ain maujūd* (entitas yang eksisten dalam kosmos), *'ain thābitah* (entitas yang eksis dalam pengetahuan Tuhan), *asmā' ilāhīyah* (realitas idea),

[10] *Tashqīq al-wujūd* adalah satu diantara tiga prinsip ontologis dalam *al-ḥikmah al-muta'āliyah*, selain *aṣalat al-wujūd*, dan gerakan substansial (*al-harakāt al-jawharīyah*), yang dikembangkan oleh Mulla Ṣadrā. Seperti filosof muslim lainnya, Ṣadrā berusaha menjawab masalah *māhiyah* (esensi) dan *wujūd* (eksistensi). Bagi Mulla Ṣadrā, *wujūd* adalah realitas tunggal namun muncul dalam gradasi yang berbeda. Dengan membandingkan konsep *māhiyāt al-nūr* dari Suhrawardi, kita dapat membandingkan berbagai *wujūd* cahaya; ada cahaya matahari, cahaya lampu, cahaya lilin. Semuanya adalah cahaya, tetapi dengan predikat yang berbeda. Demikian pula, ada Tuhan, manusia, binatang, batu, dan lain-lain. Semuanya satu *wujūd*, satu realitas, namun dengan berbagai tingkat intensitas dan manifestasi. Gradasi ini tidak terdapat dalam *māhiyah*, tetapi ada pada *wujūd*. Lihat dalam Jalaluddin Rakhmat, "Hikmah Muta'aliyah: Filsafat Islam pasca Ibn Rusyd", dalam Mulla Ṣadrā, *Hikmah al-'Arshiyah*, terj. Dimitri Mahayana, *Kearifan Puncak* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Maret 2001), xv dan xvii.

[11] Mulla Ṣadrā menjelaskan realitas *wujūd* adalah realitas tunggal yang tampak pada semua *maujūd*. Ini berarti bahwa dalam kemajemukan *maujūd* hanya ada realitas yang sama. Dan pada saat yang sama, *maujūd* yang majemuk ini memiliki perbedaan di dalam kekuatan realitas tadi. Dengan demikian, realitas *wujūd* itu jamak dalam ketunggalannya sekaligus tunggal dalam kejamakannya. Hal yang membedakan *maujūd* yang majemuk tersebut adalah *wujūd*, karena menurut teori kehakikian *wujūd*, tidak ada hal lain yang dapat membuat perbedaan tersebut, kecuali *wujūd*. Selain itu, realitas *wujūd* adalah aspek umum dari semua *maujūd*. Dengan demikian, pengindividuan *maujūd-maujūd* sama dengan aspek-aspek umumnya, begitu pula sebaliknya. Inilah yang disebut gradasi khusus. Lihat, Hamid Reza Ayatullahi, Hamid Reza Ayatullahi, "Mulla Sadra's Argument of the Righteous and a Critical Study of Kant and Hume's Views on the Proof of God's Existence", dalam *Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. I, No. 4, 2011), 74.





dan *wujūd* (eksistensi murni/realitas non-entitas).[12] Selain *wujūd al-Ḥaq*, yang merupakan *wujūd* tertinggi, *wujūd* yang lain hanya merupakan manifestasi atau *tajallī* dari *al-Ḥaq*, bukan *wujūd* sejati.[13] Dalam konteks inilah, Ibn al-'Arabī menyebut *wujūd* dengan ungkapan "*huwa lā huwa*", Dia dan bukan Dia.[14]

Ibn al-'Arabī menjelaskan mengenai "*ḥuwa lā huwa*" ini:

فمـا في الوجود إلا الله وأحكــام الأعيــان وما في العدم الشئ إلا أعيــان الممكنـات مهيـأة للإتصـاف بالوجود فهي لا هي في الوجود لأن الظـاهر أحكـامها فهي ولا عين لهـا في الوجود فلا هي كما هو ولا هو لأنـه الظاهر فهو والتميز بين الموجودات معقول ومحسوس لاختلاف أحكام الأعيان فلا هو [15]

"*Maka tiada dalam wujūd kecuali Allah dan hukum-hukum* (*sifat-sifat*) *entitas. Dan tiada sesuatu apapun dalam ketiadaan* ('*adam*) *kecuali entitas-entitas al-mumkināt yang dipersiapkan untuk diberi sifat dengan wujūd. Karena itu, dalam wujūd* ('*adam*) *itu adalah ia* (*entitas al-mumkināt*) *dan bukan ia; sebab yang tampak adalah sifat-sifatnya, maka itulah dia, akan tetapi ia tidak memiliki entitas dalam wujūd, sehingga itu bukan ia. Dengan cara yang sama,* (*itu adalah*) *Dia* (*Tuhan*) *dan bukan Dia*; *karena Dia adalah yang tampak, maka itulah Dia; dan perbedaan antara al-mawjūdāt ditangkap oleh akal dan indera karena adanya perbedaan sifat dari entitas-entitas, maka itu bukanlah Dia*".

Ibn al-'Arabī, meski menggunakan kata *wujūd* dalam pengertian yang cukup beragam, namun dia memahami istilah tersebut dengan satu pengertian fundamental, kemudian menyajikan fakta yang jelas bahwa *wujūd* adalah satu. Adapun perbedaan pengertian pada saat istilah tersebut digunakan, harus dipahami dengan mengandaikan perbedaan realitas tunggal dari penampakan *wujūd* itu sendiri. Pada

[12] Lihat, William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, terutama 80-90.

[13] Lihat Muhammad Nur, "Irfan Teoritis Ibn 'Arabī dalam Pandangan Mulla Shadra", dalam *Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. I, No. 4, 2011), 136 dan 150.

[14] Kautsar Azhari membicarakan tentang "*ḥuwa lā huwa*" ini cukup jelas dalam keterangannya mengenai *al-Ḥaq* dan *al-khalq*. Dijelaskannya bahwa *al-Ḥaq* adalah Allah, Sang Pencipta, Yang Esa, *Wujūd*, dan *Wājib al-Wujūd*, sedangkan *al-khalq* adalah alam, makhluk, yang banyak, *al-mawjūdāt* dan *al-mumkināt*. Lihat, Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabī: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 46. Lihat juga, Asep Usman Ismail, "Tasawuf Amali: Telaah terhadap Kitab Wirid Ibn 'Arabī", dalam *Jurnal Lektur Keagamaan* (Vol. 4, No. 1, 2006), 133.

[15] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 160.

tingkatan tertinggi, *wujūd* adalah realitas Tuhan yang absolut dan tidak terbatas, yakni "*Wujūd* Niscaya" (*Necessary Being*, *wājib al-wujūd*). Dalam pengertian ini, *wujūd* menandakan Esensi Tuhan atau Hakikat (*dhāt al-Ḥaq*),[16] satu-satunya realitas yang nyata pada setiap sisi. Sedangkan pada tingkatan terbawah, *wujūd* merupakan substansi yang meliputi "segala sesuatu selain Allah" (*everything other than God*). Dengan cara inilah, Ibn al-'Arabī mendefinisikan kosmos atau jagad raya (*universe*, *al-'alam*).[17] Oleh karena itu, pada pengertian kedua ini, istilah *wujūd* tersebut digunakan untuk merujuk pada keseluruhan kosmos, yakni segala sesuatu yang eksis. *Wujūd* juga dapat digunakan untuk merujuk pada eksistensi setiap dan segala sesuatu yang ditemukan dalam jagad raya ini.[18]

Henry Corbin, dalam memberikan tambahan penjelasan mengenai hal ini mengatakan, bahwa seluruh alam semesta adalah Dia dan sekaligus bukan Dia (*huwa lā huwa*). Tuhan memanifestasikan diriNya dalam bentuk-bentuk yang berupa Dia dan sekaligus berbeda dengan Dia; oleh karena Dia termanifestasikan, maka Dia adalah yang

---

[16] *Ḥaq* adalah kata verbal sekaligus kata sifat. Kata ini berarti benar, kebenaran, menjadi benar (*real, right, proper, just, appropriate*). Makna awal *ḥaq* sama dengan nama Tuhan. Tuhan sebagai *al-Ḥaq* bermakna Kebenran Absolut, *Rightness, Reality, Properness, Justness*, dan *Appropriateness*. Kata "*ḥaq*" digunakan untuk Tuhan sebab Tuhan adalah kebenaran, kenyataan, dan ketetapan yang absolut. Akan tetapi *ḥaq* juga digunakan untuk segala sesuatu selain Tuhan. Aplikasi kedua kata *ḥaq* ini, menunjukkan pengakuan bahwa segala sesuatu di alam semesta ini mempunyai suatu kebenaran, kenyataan dan ketepatan. Jika Tuhan adalah *al-Ḥaq* dalam pengertian yang absolut, maka segala sesuatu selain Tuhan adalah *haq* dalam pengertian yang relatif. Lihat, William C. Chittick, "The Anthropocosmic Vision in Islamic Thought", terj. Khusnul Yaqin, "Visi Antropokosmik dalam Pemikiran Islam", *Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam* (Vol. III, No. 11, 2005), 75.

[17] Senada dengan keterangan Ibn al-'Arabi ini, Daud al-Qaysari juga memberikan penjelasan tentang makna alam. Turan Koç menuliskan tentang hal ini. *Daud al-Qaysari defines the world* ('alam) *as everything other than God. Since the world 'alam derives literally from* "'alāmat", *it means "something through which other things can be known". And God can be known with His Names and attributes in terms of the world, because everything in the world is a locus of manifestation for one (or more) of His Names. Since each individual in the world is a sign* ('alāmat) *of a Divine Name, and since every name is an essence* (dhāt) *that comprises the names of the world, every individual of the world is a world through which the names can be known.* Lihat, Turan Koç, "All-Comprehensiveness According to Daud al-Qaysari, and Its Implication", dalam *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society* (Vol. XXVII, 2000), 58.

[18] William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity* (New York: State University of New York Press, 1994), 15-16.





terbatasi namun tanpa batas, Dia adalah yang kasat mata namun tidak terlihat. Dan manifestasi-manifestasi ini tidak dapat tertangkap atau dibuktikan melalui kecakapan indera atau nalar. Dia hanya bisa ditangkap hanya melalui imajinasi aktif (*ḥaḍrah al-khayāl*).[19] *Ḥaḍrah al-khayāl*, yakni wilayah segala sesuatu yang berada di luar imajinasi dan *ḥaḍrah al-hiss*, yakni wilayah segala sesuatu yang berada di luar perasaan, adalah contoh yang selalu digunakan Ibn al-'Arabī, ketika membicarakan *ḥaḍrah* yang digandeng dengan kata selain Tuhan (*mā siwā Allāh, considered as other than God*); di samping tentu bahwa kata *ḥaḍrah* ini menunjuk pada segala hal yang 'bukan selain Tuhan' (*considered as not other than God*).[20] Kedua kata ini, yakni *ḥaḍrah al-khayāl* dan *ḥaḍrah al-hiss*, menunjuk pada wilayah dunia, yakni dunia yang memiliki hubungan dengan dunia lain. Kedua kata ini digunakan Ibn al-'Arabī dalam hubungannya dengan diskusi tentang kosmologi.[21]

Kosmos atau alam semesta, merupakan terjemahan dari kata *al-'alam*, yang berarti dunia secara keseluruhan. Kosmos bermakna hierarki besar yang di dalamnya setiap aras realitas hadir secara serentak, tanpa terkait dengan urutan temporal. Hierarki ini ditata dengan cara yang cerdas, menurut hikmah Ilahi, serta berawal dan berakhir dalam cahaya Tuhan.[22] Sementara kosmologi adalah studi

---

[19] Menurut Corbin, *the entire universe of world is at once He and not-He… It is perceptible only by the Active Imagination* (*the imaginative presence or dignity*). Henry Corbin, "L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabī", translated by Ralph Manheim, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969), 188.

[20] William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphisycs of Imagination*, 5.

[21] Kosmologi Islam mengajarkan suatu konsep humanisme yang berbeda sama sekali dengan berbagai konsep filsafat yang lain. Humanisme Islam adalah suatu definisi sosok insan yang tiada cacatnya dan selalu bersifat ilahiyah. Lihat, Syafinuddin al-Mandari, "Al-Fatihah dan Kesadaran Kosmologis Islam", *Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam* (Vol. III, No. 12, 2006), 142.

[22] Kualifikasi dari kehadiran cahaya (*nūr*) dibahas oleh Ibn al-'Arabī, lebih lanjut dalam bab 286 dari *al-Futūḥāt al-Makkīyah*. Menurut Alquran, Tuhan adalah cahaya langit dan bumi. "*Allah adalah cahaya langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus* (mishkah) *yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca* (dan) *kaca itu seakan-akan bintang* (yang bercahaya) *seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya,* (yaitu) *pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur* (sesuatu) *dan tidak pula di sebelah barat, yang minyaknya* (saja) *hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya* (berlapis-lapis)*, Allah membimbing kepada*

tentang 'segala sesuatu selain Tuhan'. Adapun kosmologi modern tidak memiliki pandangan mengenai kosmos sebagai sebuah keseluruhan, namun sebagai salah satu dari sekian banyak 'dunia'.[23]

Di sini Ibn al-'Arabī sering merujuk pada 'tiga kehadiran' (*three presences*), yang berarti tiga dunia (alam *ghaib*, alam *shāhadah*, dan alam *barzakh*).[24] Hal ini merupakan salah satu sumber untuk elaborasi konsep Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, salah seorang murid terkenalnya yang meneruskan ajaran-ajarannya, mengenai lima kehadiran (*al-ḥaḍarāt al-khams*).[25]

Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, seorang murid Ibn 'Arabī yang paling berpengaruh, tampaknya telah menciptakan istilah "lima kehadiran ilahi" (*the five divine presences*),[26] merujuk pada lima ruang lingkup di mana

---

*cahayaNya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu*". Lihat, Qs. Al-Nūr (24); 35. Cahaya (*nūr*) adalah nama Qur'ānī Tuhan. Istilah ini merupakan sinonim dari *wujūd*, yakni Esensi *al-Haqq*, dasar segala sesuatu yang tidak dapat ditentukan dan diketahui dari segala sesuatu yang ada di dalam bentuk apa pun yang membuat dia dapat ditemukan. Sebagai cahaya ilahi, *wujūd* memiliki berbagai karakteristik tertentu seperti lazimnya dengan cahaya fisik, yang bersifat tunggal, realitas tak terindera melalui mana semua warna, bentuk dan objek dapat dialami. Cahaya itu tidak dapat dilihat. Hanya karena ia berbaur dengan kegelapan saja dapat terlihat. Cahaya murni yang tidak bercampur, akan dapat memusnahkan alam semesta, seperti halnya cahaya matahari yang akan segera membutakan mata kita jika kita memandangnya tanpa diselimuti oleh atmosfir. Demikian pula, *wujūd* tidaklah dapat di indera dalam dirinya sendiri, namun tiada sesuatu pun yang dapat dilihat tanpa *wujūd*. William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity*, 16.

[23] Lihat William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphisycs of Imagination*, 41. Juga Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*, terj. Arif Mulyadi, *Kosmologi Islam dan Dunia Modern: Relevansi Ilmu-Ilmu Intelektualisme Islam* (Jakarta: Mizan Publika, 2010), 40.

[24] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz III (Lebanon: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, Okt 1997), 43. Dalam konsep tentang manusia, ini disebut "klasifikasi konseptual trialistik". Lihat, Kautsar Azhari Noer, "Pemerintahan Ilahi atas Kerajaan Manusia: Psikolog Ibn 'Arabī tentang Roh", *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. I, No 2, August-December 2011), 200.

[25] William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 5.

[26] Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī menuliskan secara rinci mengenai *the five divine presences* ini dalam "*Nafaḥāt*". Selengkapnya tentang hal ini, lihat Abulfazel Kiashemshaki, "The Universal Degrees (*Marātib*), Manifestation (*Maẓāhir*) and Divine Peresences (*Ḥaḍarāt*) of The Existense in Ibn Arabi's School of Mysticim", dalam *Kanz Philosophia, a Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. 1, No 1, August-November 2011), 42-43. Bandingkan juga dengan William C. Chittick, *The Five Presences: From al-Qūnawī to al-Qaysari*, The Muslim World, Vol. LXXII, No. 2 (April 1982 ), 107-128.





*al-ḥaḍrah al-ilāhiyah* memberikan pengaruhnya secara global.[27] Dalam istilah al-Qūnawī, makna *ḥaḍrah* yang pertama adalah pengetahuan ilahi (*divine knowledge*) yang mencakup segala sesuatu. Hal ini sebagaimana yang tercantum dalam Alqurān:

رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا

"*Ya Tuhan kami, rahmat dan ilmuMu meliputi segala sesuatu...*". (Qs. Ghafir, 40: 7).

Pengetahuan ilahi, dengan merangkul semuanya, baik bersifat ilahiah maupun diciptakan, merupakan lingkup pengaruh nama Tuhan. Namun, hal ini hanya ada pada diriNya sendiri, yakni di dalam pengetahuanNya yang *ghaib*, tanpa diketahui apa pun dan siapa pun Makna *ḥaḍrah* yang kedua adalah dunia spiritual, dunia yang memanifestasikan secara lengkap rangkaian *asmā'* Tuhan dalam eksistensi ruhani yang tepat. Makna *ḥaḍrah* yang ketiga dan keempat adalah dunia korporeal dan imaginal, sedangkan makna *ḥaḍrah* yang kelima adalah *insān kāmil*,[28] yang "meliputi segala sesuatu" (*al-kawn al-jamī'*).[29] Kehadiran ilahi yang spesifik untuk *insān kāmil* ini merupakan

---

[27] Bandingkan dengan *al-ḥaḍarāt al-khams* yang dijelaskan oleh al-Jurjānī:

الحَضَرَاتُ الخَمْسُ الإلهيَّةُ : حضرة الغيب المطلق, وعالمَهُا عالمَ الأعيان الثابتة فى الحضرة العلمية. وفى مقابلتها حضرةُ الشهادةِ المطلقةِ وعالمَهُا عالمَ الملك. وحضرة الغيب المضاف, وهي تنقسم إلى ما يكون أقرب من الغيب المطلق وعالمها عالم الأرواح الجبروتية و الملكوتية , أعني عالم العقول و النفوس المجردة ؛ وإلى ما يكون أقرب من الشهادة المطلقة , وعالمها عالم الإنسان الجامع بجميع العوالم وما فيها , فعالم الملك مظهر عالم الملكوت , وهو عالم المثال المطلق , وهو مظهر عالم الجبروت , أي عالم المجردات , وهو مظهر عالم الأعيان الثابتة , وهو مظهر الأسماء الإلهية والحضرة الواحدية , وهي مظهر الحضرة الأحدية .(الجرجاني , ص : 93)

Lihat dalam Anwār Fuād Abī Khuzām, *Mu'jam al-Muṣṭalaḥat al-Ṣufiyah*, cet. I (Libanon: Maktabah Lubnān Nāsyirūn, 1992), 75.

[28] *Insān kāmil* merupakan cermin dari seluruh sifat Tuhan. Entifikasi (*ta'ayyun*) dari nama yang paling komprehensif (*ism jāmi'*) adalah entitas permanen (*'aīn thābit*) *insān kāmil*. Ia merupakan manifestasi nama komprehensif dan cermin manifestasi nama agung (*ism a'ẓam*). Lihat, Muhammad Irshadnia, "Ta'tsīr-e Mabāni-e Falsafi dar Mutūn-e Dīnī", terj. Iwan Setaiawan, "Pengaruh Prinsip Filsafat Terhadap Penafsiran Teks Agama: Pandangan Imam Khomeini", dalam *Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. 1. No. 4. 2011), 63.

[29] Ulasan Turan Koç yang menghubungkan antara nama "Allah" dengan *insān kāmil* yang sudah mampu merealisasikan *asmā*'Nya di dalam dirinya, tampaknya cukup menarik. Ia menerangkan; *just like the name "Allah" is an all-comprehensive name (al-ism al-jāmi'), in the same way the Perfect man is the "all-comprehensive engendered thing" (al-kawn al-jāmi'). He is a copy of the world, and he comprises / comprehends all realities in the world. Even those realities are the same as him. The Divine Names receive their full name manifestations on every level of the universe in Perfect Man. For he is "the one who has been characterized as a being in whom all Divine Names have been realised apart from essential necessity* (*al-wujūb al-dhāti*)". Turan Koç, "All-

realitas yang komplit pada setiap tingkatan, yang berarti bahwa ia mengalami integrasi total dan kesempurnaan pada empat tahapan sebelumnya secara simultan. Setelah al-Qūnawī, lima kehadiran *ḥaḍrah* ini menjadi standar diskusi diantara para Sufi teoritis, meskipun berbagai skema yang lebih luas dan variatif terbuka untuk didiskusikan guna memperoleh siginifikansinya.[30] Dari lima makna *ḥaḍrah* yang disebutkan oleh al-Qūnawī ini, dua diantaranya, yakni yang pertama dan kedua, lebih kepada *ḥaḍrah al-ilāhīyah*, sedangkan tiga yang lainnya lebih kepada makna *ḥaḍrah* manifestasi ketuhanan (*tajallī*),[31] seperti yang dimaksudkan dalam tulisan pada bagian ini.

Mengenai *three presences*, Ibn al-'Arabī menjelaskan bahwa ada tiga alam (yang disebut oleh Ibn al-'Arabī sebagai *ḥaḍrah*) yakni *ḥaḍrah al-shahādah*, *ḥaḍrah al-ghaib*, dan *ḥaḍrah al-khayāl*. Di sini ia menggunakan terminologi dasar Alqurān sebagai acuannya, yakni yang menyebut dua *ḥaḍrah* fundamental, alam *ghaib* dan alam *shāhadah*, disamping mengacu pada kehadiran imajinasi (*ḥaḍrah al-khayāl*) sebagai tempat di mana keduanya muncul secara bersamaan.[32] Atas dasar inilah, sebagai mikrokosmos, manusia berisi tiga dunia ciptaan

Comprehensiveness According to Daud al-Qaysari, and Its Implication", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society* (Vol. XXVII, 2000), 59.

[30] Anwār Fuād Abī Khuzām, *Mu'jam al-Muṣṭalaḥāt al-Ṣufiyah* (Libanon: Maktabah Lubnān Nāshirūn, 1993), 75. Untuk beberapa contoh yang penting dari the *five divine presences* ini, lihat dalam Chittick, "The Five Divine Presences: From al-Qonawi to al-Qaysari", *The Muslim World*, 72 (1982), 107-28.

[31] Sa'd al-Dīn Farghani juga menjelaskan hal ini dalam kitab "*Muntah al-Madarik*". Ia menerangkan, "The Universal Presences are five. Two of these related to the Truth. The other three degrees related to the world and existence". Lihat, Abulfazel Kiashemshaki, *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies*, 43.

[32] Dengan konsep ini, Ibn al-'Arabī menyebutkan tentang tiga anasir diri manusia yakni ruh, fisik dan jiwa. Ruh adalah bagian dari alam *ghaib*, fisik adalah bagian alam *shāhadah*, sedangkan jiwa termasuk alam *barzakh*. Lihat, Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz III, 43. "Klasifikiasi konseptual dualistik" hanya menyebutkan manusia terdiri dari dua unsur, fisik dan jiwa. Sedangkan "klasifikasi konseptual trialistik", yang merupakan klasifikasi yang lebih lengkap, menyatakan bahwa manusia terdiri dari tiga unsur, yakni ruh, *nafs* dan jasad. Di sini ruh berada pada kedudukan tertinggi, sedangkan jasad menempati posisi yang paling rendah. Lihat, Kautsar Azhari Noer, "Pemerintahan Ilahi atas Kerajaan Manusia: Psikolog Ibn 'Arabī tentang Roh", dalam *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* (Vol. I, No 2, August-December 2011), 200.





yakni spiritual, imajinal,[33] dan fisikal. Dunia spiritual (dunia ruh, *spirit*) adalah dunia tertinggi yang bersifat *basīṭ*, yakni sederhana, tidak bercampur. Ia merupakan kehidupan, intelegensia dan kilauannya murni. Sedangkan dunia terendah adalah dunia fisikal, dunia tubuh jasmani (*bodies*) yang tidak bernyawa dan campuran, atau terbentuk dari bagian-bagian. Sedangkan wilayah tengah adalah dunia imajinal (*the world of imagination*), tempat yang pada saat bersamaan didiami, baik oleh yang sederhana maupun yang bersenyawa. Oleh karena itu, imajinasi tidak sepenuhnya berbeda, baik dari ruh maupun tubuh, dan melalui imajinasi kedua sisi itu (yakni ruh dan tubuh), dapat saling berhubungan.[34]

إن العالم عالمان والحضرة حضرتان, وإن كان قد تولد بينهما حضرة الثالثة من مجموعهما, فالحضرة الواحدة حضرة الغيب ولها عالم يقال له عالم الغيب, والحضرة الثانية هي حضرة الحس والشهادة ويقال لعالمها عالم الشهادة ومدرك هذا العالم بالبصر, ومدرك عالم الغيب بالبصيرة, والمتولد من إجتماعهما حضرة وعالم, فالحضرة حضرة الخيال, والعالم عالم الخيال [35]

"*Sesungguhnya alam ini terbagi dua, demikian juga ḥaḍrah terbagi dua, dan yang lain muncul dari keduanya* (*sehingga menjadi*) *ḥaḍrah ketiga* (*sebagai*) *gabungan keduanya. Adapun ḥaḍrah pertama adalah ḥaḍrah al-ghaib, yang memiliki alam yang dinamakan alam ghaib. Ḥaḍrah kedua adalah ḥaḍrah al-hiss* (*perasaan*) *dan shāhadah, yang alamnya dinamakan 'alam al-shāhadah, yang dapat dilihat melalui mata kepala* (*baṣar*), *sedangkan alam ghaib dapat dilihat melalui mata batin* (*baṣīrah*). *Kemunculan dari gabungan keduanya* (*melahirkan*) *ḥaḍrah dan alam, yakni ḥaḍrah al-khayāl dan alam al-khayāl*".

Kedua alam ini, yakni alam *ghaib* dan alam *shahādah* (yang tersaksikan), tentu saja diketahui oleh Tuhan, karena semua adalah ciptaanNya. Demikian pula sebagian makhlukNya yang terpilih, juga mengetahui sebatas yang diberitahukan oleh Nya. Sedangkan manusia secara umum, hanya mengetahui alam *shahādah*. Alam *ghaib*, yang menurut Alqurān harus diimani, dapat dibedakan pada alam *ghaib* yang

[33] Teori tentang alam imajinasi adalah salah satu sumbangan sufisme Ibn al-'Arabi, yang memperjelas garis batas perbedaan antara teori ontologis filsafat dan sufisme.

[34] William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity*, 83.

[35] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz III, 43.

diciptakan Tuhan, dan alam *ghaib* Tuhan sendiri.[36] Alam *ghaib* yang terakhir ini diterangkan sebagai *'ālam al-ghāib al-muṭlaq* atau *'ālam al-ghāib al-ghāib*. Hal yang dilakukan oleh para sufi, termasuk Ibn al-'Arabī sendiri, adalah mempersepsi hal-hal yang *ghaib* sebagai sesuatu yang *shahādah*. Inilah yang terkandung dalam makna *ḥuḍūr*, yaitu menyaksikan kehadiran (*shuhūd*), yang dalam bahasa normatif agama disebut sebagai iman kepada yang *ghaib*.[37]

Alqurān sendiri sebenarnya mengacu pada dua *ḥaḍrah*. *Ḥaḍrah* pertama adalah *ḥaḍrah al-ghaib* yang memiliki dunia yang disebut "dunia tak nyata" (*world of the absent*). *Ḥaḍrah* kedua adalah *ḥaḍrah al-shahādah*,[38] adanya persepsi rasa,[39] dan penyaksian. Adapun dunianya bernama "alam nyata" (*the world of the witnessed*) dan dapat dilihat melalui mata (*baṣar*), sedangkan alam *ghaib* dapat dilihat melalui mata batin (*baṣīrah*). Adapun *ḥaḍrah* ketiga, muncul dari perpaduan kedua *ḥaḍrah* yang tersebut sebelumnya. Perpaduan antara alam *shāhadah* dan alam *ghaib* ini adalah suatu alam kehadiran yang disebut *'alam al-khayāl* atau *ḥaḍrah al-khayāl* yakni alam imajinal atau kehadiran imajinal.[40]

Ibn al-'Arabī menerangkan bahwa *ḥaḍrah al-khayāl* diciptakan oleh Allah sebagai alam yang luas, lebih luas dari alam yang disaksikan, yakni alam yang tampak dengan mata kepala.

[36] Hamka dan Quraish Shihab, juga membagi alam *ghaib* menjadi dua, yakni alam *ghaib* yang diciptakan Tuhan, dan alam *ghaib* Tuhan sendiri. Alam pertama disebut sebagai *ghaib* relatif, yakni hal-hal yang tidak dapat disaksikan oleh panca indera, tidak nampak oleh mata dan tidak terdengar oleh telinga, namun dapat dirasakan akal; sedangkan yang kedua disebut *ghaib muṭlaq*, yakni sesuatu yang tidak dapat terungkap sama sekali. Lihat dalam, M. Quraish Shihab dkk., *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata* (Jakarta: Lentera Hati, September 2007), 243. Juga, Hamka, *Tafsir Al Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), 124.

[37] William C. Chittick, "Presence With God", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society* 20 (1996), 35; Sachiko Murata dan Chittick, *The Vision of Islam* (New York: State University of New York Press, 1994), Bagian II, 125.

[38] Mengenai alam *ghaib* dan alam *shāhadah* yang disebutkan oleh Alqurān, lihat dalam Qs. *al-An'ām* (6):73; *al-taubah* (9):94 dan 105; *al-Ra'd* (13):9; *al-Mu'minūn* (23):92; *al-Sajadah* (32):6; *al-Zumar* (39):46; *al-Hashr* (59):22; *al-Jumu'ah* (62):8; *al-Taghābun* (64):18; *al-Jinn* (72):26.

[39] Adapun yang dimaksud dengan 'persepsi rasa' di sini adalah rasa jasmani dan rasa *nafsani*, bukan rasa ruhani.

[40] Lihat William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 2. Lihat juga Ibn 'Arabī, *Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz III, 43.





وجعل حضرة الخيال محلاً واسعاً أوسع من عالم الشهادة [41]

"*Dan (Allah) menjadikan ḥaḍrah al-khayāl sebagai tempat yang luas yang lebih luas dari alam shahādah*".

Keluasan *ḥaḍrah al-khayāl* tidak dapat ditandingi oleh seluruh *ḥaḍrah* lain yang ada. Ia bukan hanya lebih luas dari alam yang nyata, namun juga lebih luas dari alam *ghaib*. Hal ini terjadi oleh karena ia merupakan gabungan atau perpaduan dari kedua alam tersebut, sehingga ia merupakan alam yang paling luas dibandingkan dengan alam yang lainnya.

كانت حضرة الخيال أوسع الحضرات لأنها تجمع العالمين: عالم الغيب وعالم الشهادة [42]

"*Ḥaḍrah al-khayāl merupakan ḥaḍrah yang paling luas karena ia menggabungkan dua alam, yakni alam ghaib dan alam nyata*".

*Ḥaḍrah al-khayāl*, adalah satu tempat yang berada di antara dua alam. Demikian pula halnya jiwa (*nafs*) yang berada diantara ruh dan jasad. Oleh karena itu, *ḥaḍrah al-khayāl* dan jiwa (*nafs*) merupakan *barzakh* dari dua hal yang mengantarainya.[43] Jiwa hanya dapat dipahami dengan baik melalui media imajinasi (*ḥaḍrah al-khayāl*), karena seperti yang telah disebutkan sebelumnya pada bab dua, bahwa jiwa termasuk dalam dunia imajinal. Ibn al-'Arabī mengatakan:

وما للخيال محل إلا النفس فالبرزخ الجامع للفجور والتقوى المانع [44]

"*Imajinasi tidak mempunyai wadah kecuali pada jiwa. Maka sesungguhnya jiwa itu adalah perantara* (*barzakh*) *yang memadukan dan memisahkan keburukan dan ketaqwaan*".

Kata imajinal (*khayāl*) dalam konteks penggunaan yang dilakukan oleh Ibn al-'Arabī, memiliki sebuah status ontologis dan harus dibedakan secara nyata dengan dunia 'imajiner' yang secara umum dimaknakan lebih sebagai fantasi atau imajinasi seseorang. Alam

[41] Lihat Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz III, 39.

[42] Lihat Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz III, 43.

[43] Artikel yang ditulis oleh Chuzaimah Batubara memperkuat hal ini. Ia menuliskan; *The term soul (nafs), along with the spirit (rūh) and body (jism), stand for Ibn 'Arabī's three basic worlds: spiritual, imaginal and corporeal*. Lihat, Chuzaimah Batubara, "Towards the Straight Path of God: Ibn 'Arabī's Conception of Soul", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society* (Vol. XXVII, 2000), 23.

[44] Lihat, Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV, 393.

imajinal atau *mundus imaginalis* adalah sebuah 'wilayah' dimana berbagai realitas yang tidak tampak (*ghaib*) menjadi 'tampak' (*visible*), dan ekistensi fisik mengalami spiritualisasi. Meski lebih nyata dan lebih 'lembut' dari alam fisik, dunia imajinasi ('*alam al-khayāl*) bersifat 'kurang nyata' dan 'kurang padat' jika dibandingkan dengan dunia spiritual yang bersifat tetap dan tidak dapat ditangkap hakikat eksistensialnya.[45]

Sejalan dengan hal ini, Henry Corbin, menjelaskan bahwa imajinasi yang dimaksud ini, tidak sama dengan khayalan dan fantasi, seperti yang dipahami banyak orang, yakni imajinasi pasif, berupa angan-angan yang tidak bermanfaat atau sia-sia. Imajinasi di sini adalah *quwwah al-khayāl* (*imaginatrix*) yang merupakan suatu fungsi dasar yang bersifat mutlak, aktif dan berdaya cipta yang terjalin dengan suatu alam khas yang hanya ada padanya. Suatu alam yang didukung penuh oleh eksistensi obyektif dan hanya bisa dimengerti secara tepat melalui imajinasi. Imajinasi kreatif menjelaskan bahwa penciptaan sebagai teofani, yakni Tuhan yang dariNya tercipta segala wujud. Imajinasi teofanik yang sama dari Pencipta yang telah mengungkapkan alam semesta, memperbarui ciptaan tanpa henti dalam wujud manusia yang telah diungkapkan olehNya sebagai citra sempurnaNya, dan yang dalam cermin, yang juga merupakan bayangan. Ini menunjukkan diri pada diriNya sendiri, dengan bayangannya berupa diri sendiri. Itulah sebabnya mengapa imajinasi aktif tak mungkin berupa angan sia-sia, karena justru imajinasi teofanik inilah yang ada dan oleh wujud manusia terus mengungkapkan apa yang ditampilkan sendiri olehnya dengan cara pertama-tama mengimajinasikannya.[46] Chittick kemudian memberi tambahan penjelasan dari Corbin ini, mengenai kelemahan Barat tentang persoalan imajinasi. Menurutnya, dengan cara bersandar pada akal sepenuhnya, Barat menjadi lupa bahwa imajinasi mampu membuka jiwa untuk mencerap serta memahami berbagai hal yang

[45] *The mundus imaginalis is the realm where invisible realities beome visible and corporeal things are spiritualized. Thought more real and "subtle" than tehe physical world, the World of Imagination is less real and "denser" than the spiritual world, which remain forever invisible as such.* Lihat Wiliam Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, ix. Juga Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz III, 42.

[46] Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*, 187-188.



Ḥuḍūr dan Ḥaḍrah: Meraih Spiritualitas Ilahiyah Yang Tak Terbatas

tidak mungkin dapat ditangkap oleh pemikiran rasional.[47] Dengan demikian, orang yang yang mampu mengaktifkan imajinasinya, akan memperoleh pengetahuan lebih dari pada orang yang hanya menggunakan panca inderanya, bahkan yang menggunakan akal pikiran plus panca inderanya. Bahkan orang yang mampu mengaktifkan imajinasinya, akan memperoleh spiritualitas yang baik dan akan terus meningkat.

Perlu diketahui bahwa panca indera tetap aktif dalam imajinasi, namun panca indera yang mengalami imajinasi tidak harus identik dengan panca indera yang berfungsi dalam dunia jasmani. Oleh karena itu, Ibn al-'Arabī membedakan antara "mata persepsi inderawi" yang melihat selama dalam kondisi jaga (dalam keadaan sadar, yakni tidak tidur) dan ada juga "mata imajinasi" yang melihat pada saat tidur.[48] Kendati pun demikian, mata imajinasi ini juga dapat melihat selama jaga.[49] Melihat sesuatu yang tak terlihat oleh mata persepsi inderawi inilah yang dinamakan dengan *ḥuḍūr*. Maknanya, bahwa orang yang *ḥuḍūr* melihat dengan mata imajinasi, mengalami objek-objek yang telah terimajinalisasikan (*mutakhayyalāt*), yang tidak murni inderawi dan tidak murni spiritual. Kondisi ini adalah sebuah kemampuan yang tidak dimiliki oleh orang biasa.

## C. *Ḥaḍrah al-Ilāhīyah*: Kehadiran Tuhan yang Tak Terbatas

Pada bagian sebelumnya telah diterangkan secara jelas tentang alam sebagai manifestasi ketuhanan (*tajallī*). Karena itu pada pembahasan berikut ini akan dijelaskan mengenai *ḥaḍrah* yang menunjuk pada "wilayah" kehadiran Tuhan. Secara umum, dijelaskan

[47] *In putting complete faith in reason, the West forgot that imagination opens up the soul to certain possibilities of perceiving and understanding not available to the rational mind.* William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, ix.

[48] Menurut Ibn al-'Arabi, mata yang mendapat cahaya pengetahuan Ilahiah melihat alam kosmos keseluruhan sebagai suatu dunia imajinasi, seperti halnya pengalaman mimpi. Teori tentang alam imajinasi adalah salah satu sumbangan sufisme Ibn al-'Arabi, yang memperjelas garis batas perbedaan antara teori ontologis filsafat dan sufisme. Dalil yang diajukan Ibn al-'Arabi utamanya adalah hadis, "*Manusia yang hidup di dunia adalah tertidur, dan ketika mereka mati mereka dalam keadaan bangun dan terjaga.*"

[49] William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity*, 84.

bahwa *ḥaḍrah* digunakan oleh Ibn al-'Arabī untuk merujuk kepada Tuhan dan seluruh ruang lingkup pengaruhNya, yakni wilayah pengaruh dari salah satu dari *asmā*'Nya.[50] Makna *ḥaḍrah* ini juga menunjuk pada *ism* tertentu dari keseluruhan *asmā*'Nya,[51] yang tidak terhingga.

Namun, sebelum lebih jauh menjelaskan mengenai *ḥaḍrah* pada bagian kedua ini, penulis merasa perlu untuk memberikan penjelasan kembali bahwa istilah *ḥaḍrah*, dalam pemakaiannya di lapangan, terkadang Ibn al-'Arabī menggunakannya secara tunggal tanpa mengikutsertakannya dengan kata-kata yang lain, yakni tanpa penggabungan dengan *asmā*'Nya. Menurut William C. Chittick, jika penulisannya dilakukan seperti ini, maka yang dimaksud oleh Ibn al-'Arabī adalah *al-ḥaḍrah al-ilāhīyah*. Perhatikan beberapa contoh yang disebut oleh Ibn al-'Arabī berikut ini;

فلنذكرفي هذا الباب الحضرات الإلهية التي كنى الله عنها با الأسماء الحسنى
حضرة حضرة, ولنقصرمنها على مائة حضرة [52]

"*Maka kami akan menyebutkan pada bab ini mengenai al-ḥaḍarāt al-ilāhīyah yang disembunyikan Allah darinya dengan al-asmā' al-ḥusnā ḥaḍrah demi ḥaḍrah, dan kami akan meringkaskannya menjadi seratus ḥaḍrah saja*".

---

[50] Menurut Khomeini, *ism* merupakan identitas dan segala sesuatu dari *maqām* kehadiran gaib (*ḥaḍrah al-ghaib*) yang masuk ke dalam lingkaran eksistensi yang merupakan simbol dan manifestasi *al-Ḥaq*. *Ism* merupakan esensi yang diiringi sifat-sifat tertentu atau manifestasi (*tajallī*) khusus dari berbagai manifestasi ilahi. Mengingat *tajallī* merupakan sebab bagi kemunculan *ism* bagi Tuhan, dan seluruh penciptaan merupakan *tajallī*, penetapan *ism* bagi Tuhan keluar dari lingkung huruf dan segala eksistensi yang ada di luar pikiran. Masing-masing merupakan *ism* Tuhan. Lihat, Muhammad Irshadnia, "Ta'tsīr-e Mabāni-e Falsafi dar Mutūn-e Dīnī", terj. Iwan Setiawan, "Pengaruh Prinsip Filsafat Terhadap Penafsiran Teks Agama: Pandangan Imam Khomeini", *Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. 1, No. 4, 2011), 63.

[51] Mengenai *asmā*'Nya ini, disebutkan dalam Alqurān; "*Katakanlah, serulah Allah atau serulah al-Raḥmān. Mana saja nama Tuhan yang kamu semua seru, Dia mempunyai nama-nama yang baik* (asmā' al-ḥusnā)". Qs. Al-Isra (17); 110. Dengan *asmā*' inilah kita semua diperintah untuk menyerunya. "*Bagi Allah adalah nama-nama yang baik* (asmā' al-ḥusnā), *maka serulah Dia dengan menggunakan nama-nama itu*". (Qs. Al-A'raf: 180). Adapun jumlah nama-nama Allah yang baik (*asmā' al-ḥusnā*) itu ada 99 nama. Al-Bukhari, Muslim dan al-Tirmidhī meriwayatkan hadis dari Abū Hurairah bahwasanya Rasulullah bersabda, "*Allah itu mempunyai sembilan puluh sembilan nama. Barangsiapa merealisasi-kannya ia masuk surga. Sesungguhnya Allah itu Maha Ganjil* (*tidak genap*) *dan cinta sekali pada hal yang ganjil*." (Hr. Ibn Mājah).

[52] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV, 198.





وكل إ سم إلهى فهوحضرة [53]

"*Setiap ism* (*nama*) *Tuhan itu adalah ḥaḍrah*".

Dalam contoh di atas, ada beberapa kali Ibn al-'Arabī menyebut kata *ḥaḍrah* secara tunggal, dan tidak menggabungkannya dengan *ism* atau *asmā*' Allah yang manapun. Karena itu, sesuai dengan pernyataan Chittick sebelumnya, maka kata *ḥaḍrah* itu berarti *al-ḥaḍrah al-ilāhīyah*. Menurut Ibn al-'Arabī, *ḥaḍrah* atau *al-ḥaḍrah al-ilāhīyah* ini memiliki beberapa makna seperti "manifestasi ketuhanan", "iluminasi *ilāhīyah*", "keterpukauan *ilāhīyah*", serta "keterjagaan dan kehadiran Tuhan". Keseluruhan makna yang disebutkan ini, merupakan suatu kondisi yang menunjukkan pada *tajallī ilahī* atau ketersingkapan Tuhan.[54] *Ḥaḍrah al-ilāhīyah* merupakan *maqām* kebersamaan dengan Tuhan melalui berbagai ketaatan dan ketundukan secara mutlak, solid, teguh, dan menyeluruh pada kewajiban ibadah dan hukum-hukum formal *sharīah*.[55] Realisasi spiritual, yakni pencapaian spiritualitas, pengolahan kesucian hati, maupun keintiman Ilahiah tidak mungkin dapat tercapai kecuali melalui amal ibadah yang telah ditetapkan oleh

---

[53] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV, 318.

[54] Teks-teks *al-Futūḥāt* seputar topik *al-ḥaḍrah al-ilāhīyah* ini dapat dilihat representasinya dalam karya seleksi teks-teks Ibn 'Arabī dalam seluruh topiknya, juga oleh Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: State University of New York Press, 1989), terutama Bab I dan III.

[55] *Shariāh, as a whole, contains belief and experience. It includes ritual, individual attitude and behavior, social norms and law, whether it is in term with politics, economy, crime, or public. Shariāh is nothing other way of life there is determined bay God for man. To fulfil God's willingness, man must follow sharīah the life that is relevant to the sharīah. Moslem must fully comprehend and practice the whole teaching of sharīah in sny situation, because every Moslem is demanded to be diligent and delighted to keep his promises and duties.* Rusdi Zubir, "The Essence of Sharīah", dalam *Nurani, Jurnal for Sharīah and Society Studies* (Vol. VI, No. 2, 2006), 139. Ibn al-'Arabī mengumpamakan *sharīah* laksana pelita yang selalu bersinar, dan perjalanan hidup manusia akan terbimbing dengan sinar pelita itu sehingga akan sampai ke tujuannya; sedangkan orang yang mengabaikan *sharīah* niscaya akan berjalan dalam kegelapan, tidak tentu arah yang ditujunya dan akan menghadapi banyak bahaya sepanjang perjalanannya. Lihat, Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz III, 357. Tuhan menurunkan *sharīah* sebagai pedoman dan panduan bagi manusia untuk menciptakan kerukunan dan kedamaian di alam semesta, dan dengan *sharīah* itu pula manusia dapat mengenal Tuhan secara benar. Tanpa bantuan *sharīah*, kemampuan reflektif (akal) manusia yang serba terbatas tidak akan mampu melihat Kebenaran Sejati. Maka turunnya beberapa Kitab Suci dan para rasul itu sebenarnya agar dijadikan panduan orang-orang yang berakal untuk mencari dan menemukan kebenaran sejati itu. Lihat, Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 325.

*sharīah*. Karena itu, berbagai tindakan ibadah adalah jalan yang nyata untuk memperoleh dan berada dalam *ḥaḍrah al-ilāhīyah*. Mencapai dan berada dalam *ḥaḍrah al-ilāhīyah* ini, merupakan tujuan hakiki dari ibadah yang dilakukan oleh seorang hamba, menurut Ibn al-'Arabī.[56] Tanpa melakukan ibadah, sesungguhnya tidak ada spiritualitas yang diharapkan hadir atau muncul dalam diri.

Ibn al-'Arabī menggunakan kata *ḥaḍrah* ini untuk merujuk pada kehadiran setiap dan masing-masing *asmā*' ilahi. Dalam penjelasannya pada bab 558, di bawah judul *Fī Ma'rifah al-Asmā' al-latī li Rabb al-'Izzah wa Mā Yajūz an Yuṭlaq 'alaīh minhā Lafẓan wa lā Yajūz*, salah satu diantara bab yang terpanjang pembahasannya dalam *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, yakni mulai halaman 198 sampai dengan 319, Ibn al-'Arabī telah menggabungkan kata *ḥaḍrah* dengan setiap *asmā*' Allah. Penggabungan kata-kata ini kemudian memunculkan istilah tersendiri hingga ditemukan judul '*fī ḥaḍrah al-khalq, fī ḥaḍrah al-baṣar* dan *fī ḥaḍrah al-shukr*, yang dibahas dalam sub judul tersendiri. Begitu juga ada *fī ḥaḍrah al-karīm, fī ḥaḍrah al-salām, fī ḥaḍrah al-'alī, fī ḥaḍrah al-muṣawwir*,[57] dan sebagainya. Namun dalam komentar yang diberikan William C. Chittick[58] disebutkan bahwa antara satu *ism* dengan *ism* yang lain memiliki 'tingkatan' yang berbeda, sesuai dengan pengaruh dari *ism* tersebut. Tuhan Mahakuasa, misalnya, sehingga *ḥaḍrah al-mulk* adalah segala sesuatu yang mewujud dan berasal dari KekuasaanNya, yakni segala hal yang tercipta. Namun demikian, *ḥaḍrah al-mulk* misalnya, lebih sempit jika dibandingkan dengan *ḥaḍrah al-'ilm*Nya. Tidak ada sesuatu pun yang lebih berkuasa selain Tuhan, dan Dia tidak dapat menjadikan DiriNya tidak tahu tentang apa yang Dia tahu.

Mengenai kata *ḥaḍrah* yang merujuk pada kehadiran setiap dan masing-masing *asmā*' ilahi, hal ini terlihat dalam ungkapan Ibn 'Arabī yang cukup jelas:

[56] James W. Morris, "Listening for God: Prayer and the Heart in the *Futūḥāt*", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society* (Vol. XIII, 1993), 48.

[57] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV, 198- 319.

[58] William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 43





وكل إسم إلهى فهوحضرة[59]

"*Setiap ism (nama) Tuhan itu adalah ḥaḍrah*".

*Ism* (*asmā*') Allah menunjuk pada zat, sifat serta perbuatan Tuhan. *Asmā*' dan sifat-sifat ini merupakan jalan agar makhluk dapat ber*ma'rifah* kepadaNya.[60] Dengan demikian, siapapun yang telah mengetahui dan memahami *asmā*' Allah serta sifat-sifatNya yang luhur dan tinggi, maka ia akan menempuh jalan yang benar dalam upaya memperoleh *ma'rifah*.[61] Inilah saluran yang tepat, yang darinya hati manusia dapat mengenal Allah secara nyata. Bahkan hal ini dapat menggerakkan cara penemuan yang hakiki dan membuka alam yang amat luas terhadap keruhanian (spiritualitas) guna menyaksikan cahaya (*nūr*) Allah. Inilah yang disebut oleh Dhū al-Nūn al-Miṣri sebagai *ma'rifah* hakiki,[62] (yakni sebuah metode ketersingkapan secara

[59] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV, 318.

[60] Allah mengajarkan *asmā*'Nya kepada segenap hambaNya, dan setiap *ism* berkaitan dengan domain (*iqlīm*) spiritual tertentu dan memiliki penguasa (*sulṭān*). Setiap domain mempunyai majelis, wacana, anugerah, dan ganjarannya sendiri yang diberikan kepada orang-orang yang berada dalam domain tersebut. Dia telah menetapkan kedudukan khusus kepada *qalb* orang-orang pilihan. Seringkali, seorang diantara para wali mempunyai kedudukan dalam domain kedua, ketiga, dan keempat sekaligus. Karena itu, ketika ia pindah ke satu domain tertentu, *ism* dalam domain itu dianugerahkan kepadanya hingga ia mencapai tahap seorang wali yang menyerap seluruh nama itu. Adapun yang diserap oleh orang awam dari *asmā*' ilahi, adalah keimanan dan keyakinan mereka kepada *asmā*' tersebut. Hizbullah Mawlana, "Adab al-Suluk: A Treatise on Spiritual Wayfaring Syaikh Najm al-Dīn Kubrā", *Jurnal Tawhid* (Vol.VII, No. 4, 1411 H.), 115.

[61] Puncak *ma'rifah* terhadapNya, adalah menafikan dariNya kekurangan ciptaan, dan penafian hamba terhadap Tuhannya, yaitu menafikan sesuatu yang tidak diperbolehkan bagiNya. Lihat, Seyyed Ahmed Fazeli, "Penyatuan antara Tashbīh dan Tanzīh dalam Irfan Teoritis Ibn al-'Arabī", dalam *Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. 1, No. 4, 2011), 11.

[62] Menurut Dhū al-Nūn al-Miṣri, berdasarkan hasil pencapaiannya, *ma'rifah* dapat dibagi menjadi tiga. Pertama, *ma'rifah tauḥīd*, yaitu *ma'rifah* yang diperoleh kaum awam dalam mengenal Tuhan Yang Masa Esa melalui perantaraan *shahādah*, tanpa disertai dengan logika. *Ma'rifah* jenis inilah yang paling banyak dimiliki oleh kaum muslimin. Kedua, *ma'rifah* alasan atau uraian (metode akal budi), yakni *ma'rifah* tentang Tuhan yang diperoleh melalui logika, yakni berupa argumentasi dan pembuktian. *Ma'rifah* jenis kedua ini banyak dimiliki oleh para ilmuan, filsuf, sastrawan dan termasuk dalam golongan orang-orang *khawāṣ*. *Ma'rifah* pertama dan kedua itu masuk dalam kategori '*alim*. *Ketiga*, *ma'rifah* hakiki (metode ketersingkapan langsung), yaitu *ma'rifah* tentang Tuhan yang diperoleh melalui hati sanubari. *Ma'rifah* jenis ketiga ini merupakan anugerah dari Tuhan kepada orang-orang sufi yang ikhlas dalam beribadah dan mencintai Tuhan. Lihat, Al-Hujwirī, *Kashf al-Mahjūb*, terj. Sudjarwo Muthari dan Abdul Hadi WM (Bandung: Mizan, 1993). 212-213. Adapun *ma'rifah* yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah *ma'rifah* jenis yang ketiga, bukan yang pertama dan kedua.

langsung), yaitu *ma'rifah* tentang Tuhan yang diperoleh melalui hati sanubari, melalui perantaraan *shahādah*, bukan dengan akal pikiran.

Sementara itu, murid-murid Ibn al-'Arabī, seperti yang telah dijelaskan oleh Chittick,[63] kemudian mengembangkan istilah *al-ḥaḍrah al-ilāhīyah* ini, yang mengacu kepada *ḥaḍrah ism jāmi'* (nama yang komprehensif) yakni 'Allah', nama yang meliputi segala sesuatu, sekaligus menunjuk pada sifat *wujūd*, karena semua *asmā'* Ilahi lainnya merujuk kembali ke sana.[64] Jadi, *al-ḥaḍrah al-ilāhīyah* ini merupakan totalitas dari *asmā'* Tuhan, yakni Allah. Inilah yang disinyalir oleh Ibn al-'Arabī;

فمن ذالك الحضرة الإلهية وهي الإسم الله ... وهي الحضرة الجامعة للحضرات كلها [65]

"*Maka diantara* (*semua* al-ḥaḍarat al-ilāhīyah) *itu, ada* al-ḥaḍrah al-ilāhīyah *yakni nama yakni Allah ... ini merupakan ḥaḍrah totalitas dari keseluruhan* ḥaḍarat *tersebut*".

Penjelasan Ibn al-'Arabī ini menggambarkan bahwa *ḥaḍarāt* itu sangat luas sekali cakupannya, dan *ism* Allah hanyalah merupakan salah satu diantara *ḥaḍarāt* tersebut. Namun ia memberikan penjelasan bahwa *ism* Allah ini merupakan totalitas dari keseluruhan *ḥaḍrah* yang ada, bukan hanya *asmā'* tertentu.

فاالإسم الله يدل على الذات ... فهي حضرة تتضمن جميع الحضرات , فمن عرف الله عرف كل شيء [66]

"*Maka nama Allah menunjukkan pada dhat... inilah ḥaḍrah yang mengandung seluruh ḥaḍarāt (yang ada); maka siapa yang mengenal Allah,* (*berarti*) *ia mengetahui segalanya*".

Dengan demikian, dari penjelasan ini diketahui bahwa *al-ḥaḍrah al-ilāhīyah* ini merupakan totalitas dari seluruh *asmā'* Tuhan. Bahkan

[63] Pengembangan ide *ḥaḍrah al-ilāhīyah* oleh murid-murid Ibn al-'Arabī sehingga menjadi teori baku sufisme yang dirujukkan kepada Ibn al-'Arabī, diuraikan Chittick dalam artikelnya, 'The Five Divine Presence: From al-Qunawi to al-Qaysari', *The Muslim World* (Vol. LXXII, 1982), 107-128.

[64] Bandingkan dengan penjelasan yang disebutkan oleh Ibn 'Aṭā' Allāh mengenai kata "Allah" ini sebagai nama tunggal (*al-ism al-mufrad*). Lihat dalam Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Qaṣd al-Mujarrad fī Ma'rifah al-Ism al-Mufrad* (Kairo: Maktabah wa Maṭba'ah Muḥammad 'Alī Ṣubīh wa Awlūduh, tt.), 19.

[65] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV, 198.

[66] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV, 199.





Ibn al-'Arabī kemudian menjelaskan bahwa seseorang yang sudah mengenal Allah, maka secara otomatis ia akan mengenal seluruh makhlukNya, melaluiNya. Inilah yang disebut dalam hadis *qudsi*, bahwa mata seorang hamba menjadi mata Allah, pendengarannya menjadi pendengaran Allah, tangan dan kakinya, menjadi tangan dan kaki Allah. Sehingga ia mengenal seluruh alam semesta dariNya.

Dengan demikian, maka *al-ḥaḍrah al-ilāhīyah* ini, selanjutnya merujuk kepada wilayah kehadiran Tuhan secara keseluruhan, di mana semua *asmā'* beroperasi dan terefleksi. Oleh karena *asmā'* Allah dalam teori Ibn al-'Arabī tidak terhingga hitung jumlahnya,[67] bahkan tidak terbatas, maka *al-ḥaḍrah al-ilāhīyah* juga tidak dapat dihitung dan tidak dapat dibatasi.[68] Jadi, dalam istilah Ibn al-'Arabī, *al-ḥaḍrah al-ilāhīyah* merupakan wilayah di mana *asmā'* Allah memiliki pengaruh, dan ruang lingkupnya adalah *Wujūd* (Tuhan) serta seluruh alam semesta. Oleh karena nama-nama ilahi tersebut, dari satu sisi, tak terhitung atau tidak terbatas, maka *al-ḥaḍrah al-ilāhīyah* juga tidak dapat dihitung.[69]

*Al-ḥaḍrah al-ilāhīyah*, seperti yang telah dijelaskan pada bagian sebelumnya, dalam penggunaannya secara umum, bermakna nama (*ism*) untuk zat (*essence*), sifat (*attribute*) dan *af'al* (*act*) Tuhan.

فالحضرة الإلهية اسم لذات وصفات وأفعال [70]

"*Al-ḥaḍrah al-ilāhiyah adalah nama untuk zat, sifat dan af'al* (*Tuhan*)".

Mengenai keterkaitan di antara keempat hal tersebut, dapat dijelaskan *sebagai berikut. Hubungan antara zat dan sifat, seperti* hubungan antara madu dengan manisnya, berbeda tapi tidak

[67] Kedudukan *asmā'* Tuhan adalah salah satu ajaran kunci Ibn al-'Arabī yang menjadi landasan dari berbagai doktrinnya. Terkait pemikiran kosmologinya, Ibn al-'Arabī menyatakan bahwa *asmā'* Tuhan tak terhingga, sesuai dengan ketidakberhinggaan makhluk. Lihat Chittick, "Ibn 'Arabī and His Madhhab", dalam Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Spirituality: Manifestations* (England: The Crossroad Publishing Company, 1997), 78.

[68] William C. Chittick dalam artikelnya "Presence With God" *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society*, 20 (1996), 33. Lihat juga Ibn 'Arabī, *Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV, 318.

[69] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV, 318.

[70] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV, 198.

terpisahkan. Adapun hubungan antara zat dan *asmā'*,[71] seperti hubungan antara matahari dan cahayanya, sedangkan hubungan antara zat dan *af'al*, seperti hubungan antara api dan panasnya. Tiap-tiap keduanya tentu memiliki perbedaan yang nyata, namun sesungguhnya keduanya tidak dapat terpisahkan antara satu dengan yang lain.

Zat Tuhan, adalah Tuhan di dalam DiriNya sendiri tanpa menunjuk pada selainNya. Dalam hal ini, Tuhan tidak dapat dipahami oleh siapapun kecuali oleh DiriNya sendiri. Dia, sebagaimana yang selalu dinyatakan oleh Ibn al-'Arabī, adalah "*Mahakaya* (*ghanī, tidak memerlukan sesuatu apapun*) *dari alam semesta*" (Qs. Āli 'Imran [3]: 97), termasuk di dalamnya segala pengetahuan yang ada di dunia. Zat Tuhan sepenuhnya terlepas dari dunia, sehingga kosmos adalah sesuatu yang bukan Dia (*lā huwa*). Namun demikian, meskipun Tuhan sepenuhnya bebas dalam hubungannya dengan dunia ini, namun melalui sifat-sifatNya, kosmos tetap menunjukkan dan sekaligus menggambarkan tentangNya. Oleh karena itu, Tuhan sebagai zat, tentu berbeda dengan Tuhan sebagai Dia yang senantiasa berhubungan dengan kosmos, yang selalu hadir melalui *asmā'*Nya. KeagunganNya jelas tanpa batas. Dia tidak dapat disetarakan (*tanzīh*) dengan setiap dan segala sesuatu. Namun pada saat yang bersamaan, setiap sesuatu mengejawantahkan satu atau lebih dari sifat-sifat Tuhan. Dalam konteks ini, sesuatu tersebut dapat dikatakan memiliki keserupaan (*tashbīh*) dengan Tuhan.[72]

[71] Para filosof menggunakan kaidah yang disebut dengan "*baṣit al-ḥaqīqah kullu al-ashyā*'" untuk menegaskan kemanunggalan dan kesederhanaan hakikat yang abstrak. Makin abstrak suatu hakikat, makin sederhana dan makin utuh semua sifat kesempurnaannya. Berdasarkan kaidah tersebut, para filosof menyimpulkan bahwa sifat-sifat Allah identik dengan zatNya yang dinyatakan dengan rumusan "*sifāt Allāh 'ain dhātih*". Sifat Allah bukan sesuatu yang berasal dari luar zat Allah melainkan bersumber dari Dhat Yang Mahasuci lagi Mahatinggi itu sendiri. Lihat, Musa Kazhim, "Kontroversi Seputar Akal, Hati dan Eksistensi", dalam *Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam* (Vol. III, No. 12, 2006), 76.

[72] Beberapa pakar memberikan istilah 'transendensi' untuk kata *tanzīh*, dan 'immanensi' atau 'antrophomorfisme' untuk kata *tashbīh*. Kedua kata ini digunakan untuk menunjuk pada dua konseptualisasi hubungan antara Tuhan dengan alam. Untuk penjelasan lebih lengkap dan jelas mengenai persoalan *tashbīh* dan *tanzīh* ini, silakan dilihat dalam tulisan Seyyed Ahmed Fazeli, "Penyatuan antara Tashbīh dan Tanzīh





Tuhan hadir melalui kekuatan zatNya, yakni Dia Sendiri, *Wujūd*Nya. Tuhan, sebagaimana telah digambarkan oleh *asmā'*Nya yang melingkupi segala sesuatu, memberikan pengaruh yang sangat besar pada segala sesuatu yang ada di dalam kosmos. Segala yang mewujud, dan ditunjukkan melalui kemaujudannya, mengejawantahkan *al-ḥaḍrah al-ilāhīyah* yang ternyatakan ke dalam segala yang mewujud tersebut. Akan tetapi setiap *asmā'*Nya memiliki *ḥaḍrah*nya sendiri. Dengan demikian dapat dipahami bahwa Tuhan menjadikan diriNya hadir dalam setiap ciptaanNya melalui berbagai bentuk modalitas yang nyata.[73]

Lebih lanjut Ibn al-'Arabī menjelaskan, *ḥaḍrah* merupakan *maqām asmā'* Tuhan,[74] yang tertentu dan berbagai bentuk pengaruh serta kesadaran ketuhanan, yang terdapat dalam hati (*qalb*) seseorang, yang muncul dari setiap bentuk ibadah dan hukum *sharīah* yang dilakukannya.[75] Artinya, seorang hamba mengenal Allah dari masing-masing *ism* di antara *asmā'*Nya yang telah diperkenalkanNya kepada seorang hamba melaui *qalb*nya. Disini terlihat lebih jelas bagaimana keterkaitan antara *ḥaḍrah* dengan *ḥuḍūr al-qalb*, sehingga dapat dikatakan bahwa *qalb* menjadi bagian yang sangat penting dalam memperoleh *ḥaḍrah*. Dengan kata lain, membangun spiritualitas yang hakiki itu hanya dimugkinkan dengan dan dimulai dari *qalb*,[76] bukan dengan pikiran.

dalam Irfan Teoritis Ibn al-'Arabī", dalam *Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. 1, No. 4, 2011), 7-28.

[73] William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 43.

[74] Kedudukan "*Asmā*' Ilahi" adalah salah satu ajaran kunci Ibn al-'Arabī yang menjadi landasan dari berbagai doktrinnya. Terkait pemikiran kosmologinya, pernyataan Ibn al-'Arabī antara lain bahwa nama-nama Tuhan tidak terhingga, sesuai dengan ketakber-hinggaan makhluk. Lihat Chittick, "Ibn 'Arabi and His Madhhab", dalam Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Spirituality: Manifestations* (England: The Crossroad Publishing Company, 1997), 78.

[75] Lihat kamus istilah sufisme Ibn al-'Arabī oleh Su'ād Hākim, *Mu'jam al-Ṣūfī* (Beirut: Dandarah, 1981), 337. Bagi Ibn al-'Arabī, tidak ada satu perbuatan ibadah yang dilakukan, atau sebuah aturan hukum tertentu, bahkan sampai hal yang paling kecil sekalipun yang telah ditetapkan oleh *sharīah*, yang tidak memiliki hubungan dengan *asmā'* Tuhan. Lihat James W. Morris, "Listening for God: Prayer and the Heart in the *Futūḥāt*", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 13 (1993), 48.

[76] Ibn al-'Arabī menyatakan bahwa setiap orang harus men*tanzīh* hatinya karena bagi *ahl Allāh* (sufi), *qalb* manusia adalah *muṣḥaf* yang mencakupi kalam Allah, yang merupakan sifatNya. Dalam teori sufisme Ibn al-'Arabī, selain dalam teks wahyu

Ibn al-'Arabī lebih lanjut menjelaskan bahwa *ism* atau bahkan *asmā'*Nya tersebut ber*tajallī* bagi diri hamba dan di dalam diri sang hamba, sehingga kemudian hamba tersebut mampu mengenalNya. *Tajallī ism* atau *asmā'*Nya pada *qalb* seorang hamba ini, akan memberikan pengaruh yang sangat besar pada kebangkitan kesadaran spiritualnya,[77] atau kesadaran ketuhanan pada dirinya, sehingga memberikan bekas nyata pada seluruh gerak-gerik, pikiran, pandangan dan bahkan diamnya. *Tajallī ism* atau *asmā'*Nya ini hanya terjadi seiring dengan perbuatan *ibadah* dan *munājah* yang dilakukan dengan *ḥuḍūr*.[78]

---

tertulis, kalam Allah juga mewujud di alam. Dengan memaparkan ayat-ayat Alqurān, Ibn al-'Arabī menyimpulkan bahwa seluruh alam dan isinya adalah kalam Allah dalam *wujūd* (QS. 31: 27, 35: 10, 4: 171), seluruh wujud adalah lembaran yang tertebar (QS. 52: 3), dan alam semesta adalah kitab yang *mastūr*, atau tepatnya *marqūm* (QS. 52: 2, 83: 9, 20). Sejalan dengan ini, seluruh entitas adalah bagian dari huruf-huruf *muṣḥaf*. Namun selain alam, kalam Allah juga tertulis dalam *qalb* manusia, sehingga ia berkedudukan sebagai kitab juga. Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 797. Akhirnya, dalam konsep Ibn al-'Arabī ada tiga kitab yang memuat kalam Allah, yaitu; kitab wahyu tertulis, kitab alam, dan kitab hati manusia. Oleh Ibn al-'Arabī, kedudukan hati sebagai kitab ini dianalisis dari kata *kataba* dalam ayat: "*Mereka itulah orang-orang yang Allah telah menanamkan keimanan dalam hati mereka dan menguatkan mereka dengan pertolongan yang datang dariNya.* (QS. 58: 22). Bagi Ibn al-'Arabī, hati adalah kitab tempat Tuhan menuliskan iman, hingga orang yang memiliki hati tersebut disebut sebagai mukmin. Dan mukmin adalah juga nama Tuhan. Artinya, hati adalah tempat termanifestasinya sifat Tuhan, atau dikatakan sebagai lokus tajallī Tuhan. Oleh karenanya, sebagaimana kita diperintah untuk men*tanzīh* hati dari masuknya noda-noda (selain Allah), sehingga Tuhan dapat ber*tajallī*, kita juga diperintah untuk men*tanzīh* *muṣḥaf* hati yang memuat kalam Allah. Tuntutan *tanzīh* kepada *muṣḥaf* hati sekaligus untuk men*tanzīh* si Pemilik kalam dalam *muṣḥaf* tersebut, karena *tanzīh* kepada sifat tidak terlepas dari *tanzīh* kepada penyandang sifat. Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 797-798.

[77] Kesadaran spiritual adalah kesadaran sejati yang tidak dapat dicapai melalui panca indera semata, yang bagi sebagian orang dianggap sebagai sumber pengetahuan. Pada tingkat ini, seseorang telah bergerak melampaui emosi. Menurut Angha, sangat tidak mungkin bagi realitas sejati untuk menembus kesadarannya secara bebas dan murni, manakala masih ada jiwa hewani yang mewakilinya dengan pincang, gambaran-gambaran yang cacat, diputar lewat lensa-lensa keadaan dirinya yang ada. Kesadaran spiritual akan memberikan hasil yang lebih baik dalam memahami kenyataan. Kesadaran fisikal dan kesadaran emosional memiliki keterbatasan dalam menangkap 'makna' yang tersimpan dalam kenyataan, yang terkandung dalam pesan Sang Pencipta. Makna yang menjurus kepada adanya *Dhat* yang Tiada Berhingga, yang menampilkan kecerdasan tiada terkira. Angha, *Molana al-Moazam Hazrat Shah Maqsoud: Manifestation of Thought* (Denham-MD: University Press of America, 1988), 9. Lihat juga Lynn Wilcox, *Sufism and Psychology*, 284.

[78] Lihat lebih lanjut pembahasan tentang hal ini pada bagian sebelumnya, bab 4, poin A, bagian 4 dan 5.





Setiap *ism* dari *asmā'*Nya mengandung Realitas Ketuhanan dan menghadirkan kesadaran ketuhanan. Kesadaran ketuhanan ini, memiliki tingkatan dan tahapan yang berbeda, serta muncul dari berbagai dimensi dan aspek *asmā'* Tuhan yang telah direalisasikan atau diaplikasikan dalam berbagai sisi kehidupan. Dengan demikian *ḥaḍrah* adalah kesadaran ketuhanan yang berada di dalam hati (*qalb*) seseorang yang muncul sebagai buah dari melaksanakan setiap ibadah dan hukum-hukum *sharīah*, yang masing-masingnya kemudian memunculkan *maqām asmā'* Tuhan sekaligus dengan berbagai bentuk pengaruhnya.[79] Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa kesadaran ketuhanan itu hadir dalam diri seseorang, karena kesucian hati dengan *ṭahārah*,[80] keberserahan total, dan meneladani (*takhalluq*) sifat-sifat-Nya. Kesucian hati dari *ṭahārah* merupakan prakondisi bagi penerimaan *tajallī Ilāhī*. Kesucian hati ini,[81] berimplikasi pada terpenuhinya hati dengan *ḥaḍrah ilāhī* dan *dhikr Allāh* sehingga hati mampu menangkap pantulan cahaya Ilahiah (*tajallī*).[82] Dengan kata lain, *ṭahārah* hati

---

[79] Mengenai hubungan antara kesadaran ketuhanan dengan pelaksanaan ibadah dan realisasi hukum-hukum *sharīah*, sudah dijelaskan dengan cukup baik oleh Nurasiah dalam disertasinya. Lihat dalam Nurasiah, *Asrār al-'Ibādah, Fikih Spiritual, dan Praksis Pemikiran Ibn 'Arabī, Disertasi* (Jakarta: SP UIN Syarif Hidayatullah, tp., 2011), terutama pada bab 2 bagian b, fikih spiritual *ṭahārah*, zakat, dan puasa.

[80] Bagi Ibn al-'Arabī makna batin *ṭahārah* adalah pengetahuan ketuhanan, pengenalan Allah, keterhubungan *Ilāhīyah*, dan kontinuitas dalam mengingatNya. Ia adalah kondisi hati yang dipenuhi keadaan-keadaan tersebut. Inilah yang menjadi target penting Ibn al-'Arabī yakni *ṭahārah* sebagai penyucian hati terdalam (*sirr*) dari memandang selain Allah. Lihat, Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 781.

[81] Kesucian dan kebersihan hati adalah faktor terbaik untuk mencerna dan memahami kandungan ayatNya. Hati yang bersih dari polusi alam materi akan melihat segala sesuatu sebagai tanda dari alam gaib dan dapat menyaksikan *asmā'* dan sifat ilahi dalam setiap eksistensi, bahkan dalam benda mati dan tumbuhan. Seyyed Hossein Mousavian, "Kebaruan Alam dan Doktrin Gerakan Substansial (*al-Harakah al-Jauhariyah*)", dalam *Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. 1, No. 4, 2011), 61.

[82] Kondisi ini mirip dengan *fanā'* yang dialami seorang *sālik*, baik *fanā' wujūd* maupun *fanā' shuhūd*. Dalam kondisi ini, ia tidak lagi menyadari *wujūd* jasmaninya. Ia tidak dapat melihat diri dan alam sekitarnya dengan mata kepalanya. Ketika *wujūd* jasmaninya 'lenyap', maka yang tertinggal hanyalah wujud ruhaninya. Pada saat ini ia telah sampai pada hakikat, yang disebut *al-wuṣūl ilā Allāh*. Tingkat *wuṣūl* dalam ajaran al-Ḥaddād ini ialah rasa bergabung dengan Tuhan (*al-jam'*), yang di dalamnya dirasakan nikmat kedekatan dan keintiman bersamaNya. Al-Ghazalī, menyebutnya dengan *fanā' fī al-tauḥīd*, yakni seseorang tidak lagi melihat wujud lain kecuali wujud Tuhan Yang Esa, yang merupakan tingkat tauhid tertinggi. Ketika seseorang tidak melihat lagi dirinya dan makhluk lain, maka ia tenggelam dan *fanā'* dalam tauhid. Lihat, Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, 240

adalah kehadiran hati di hadapan Allah (*ḥuḍūr al-qalb ilā Allāh*),[83] dan menghasilkan keimanan yang hakiki. Kesucian inilah yang menjadi fokus Ibn al-'Arabī sehingga memperoleh penyaksian Ilahiah dan pengetahuan serta pengenalan semurninya tentang Allah, yang berimplikasi pada terpenuhinya hati dengan *ḥaḍrah al-ilāhīyah*. *Ṭahārah* hati diperoleh dengan cara dengan membebaskan diri dan hati dari keterikatan kepada selain Tuhan guna mendapatkan kondisi 'kedekatan' denganNya, yang merupakan hasil akhir *ṭahārah*. Dengan kesucian menyeluruh dan komprehensif ini, orang akan mendapatkan kualitas kesucian Ilahiah (*al-ṭahārah al-ilāhīyah*).[84]

Kesadaran ketuhanan yang muncul dari keberserahan total kepada Allah yang tunggal dan mutlak, digambarkan oleh Ibn al-'Arabī dari prinsip sufi yang berhubungan dengan penguasaan Allah dan penyerahan mutlak sufi kepadaNya atas seluruh tindakan dan perbuatannya, serta penghancuran total ego pemilikan. Sedangkan kesadaran ketuhanan yang muncul dari meneladani sifat-sifat Allah, sebagai ekspresi keterpukauan (*ta'jub*) akan keagungan Ilahiah, digambarkannya sebagai internalisasi dan aktivasi (*takhalluq*),[85] *ism jāmi'* Tuhan yaitu Allah, menuju perilaku unggul kualitas Ilahiah. Ibn al-'Arabī mengarahkan *takhalluq* jenis ini kepada *ism jāmi'* Tuhan yaitu

[83] Tentang makna dan urgensi *ḥuḍūr al-qalb*, lihat kembali pada bab empat, bagian a, poin 2.

[84] Proses dan perbuatan *ṭahārah* sendiri adalah kembali kepada jati diri kehambaan seorang manusia dan terlepas dari keadaan '*janābah*', yaitu keterasingan. Keterasingan ini, baik dengan mengasingkan sifat kehambaannya dan masuk ke lingkaran klaim ketuhanan, maupun dengan mengasingkan hak-hak sifat ketuhanan dari tempatnya dan menariknya serta menempatkannya ke lingkaran wilayah hak hamba. Lalu, karena ini adalah tindakan hati, maka yang terjadi dalam keadaan '*janābah*' hati tersebut adalah keseluruhan gerak, detak dan lintasan hati pemiliknya yang mengklaim ego kedirian dan mengenyampingkan Tuhan. Ibn al-'Arabī secara dramatis telah mendaftar klaim hati manusia –baik orang biasa atau praktisi spiritual– terhadap Tuhan, dari gerak hati paling luar sampai paling halus yang terdiri dari 150 keadaan. Lihat, Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 792-793.

[85] Sejalan dengan hal ini, Qaiser Shahzad juga menjelaskan hubungan *takhalluq* dengan *asmā'* Tuhan secara gamblang. *A recurring in most of the sufi works is that of "al-takhalluq bi akhlāq Allāh" or assumption of the character traits of God, as manifest from His Names. Sufis believe that divine names are indicators of the moral values with which one ought to imbue one's character. Divine names, in other word, are the moral archetypes.* Qaiser Shahzad, "Ibn 'Arabī's Contribution to the Ethics of Divine Names", *Journal Islamic Studies*, 43:1 (2004), 5.





Allah,[86] artinya kepada semua *asmā'* Allah secara totalitas, bukan *takhalluq* kepada satu dan bagian tertentu dari *asmā'*Nya. Apabila seorang hamba ingin meneladani sifat-sifatNya, maka hendaklah ia berpuasa karena puasa itu adalah sifat Allah.[87] Keseluruhan aspek kesadaran ketuhanan diatas adalah kondisi kesucian sempurna yang menjadi syarat bagi pencapaian *ḥaḍrah al-ilāhīyah*. Inilah yang kemudian disebut sebagai salat *dāim* atau sujud *dāim* (abadi), yang disimbolkan dengan ibadah salat yang memiliki makna *munājah*,[88] dan *wasīlah* kepada Tuhan.[89]

Kesucian hati, keberserahan diri secara totalitas dan keteladan pada sifat-sifat Allah, akan menghantarkan pada kualitas kesadaran ketuhanan yang meng-implikasikan 'bersemayamnya' *rūh* Tuhan dalam diri. Dalam konteks pelaksanaan ibadah salat, pemilik kesadaran ketuhanan melihat pada ruh salat, bukan pada gerakan fisik salat semata, yaitu sebagai tindakan hati yang senantiasa *ḥuḍūr* bersama Allah dalam *munājah*. Dengan demikian maka keseluruhan sikap dan

[86] Menurut al-Sa'adī, kata "Allah" berarti yang dituhankan dan yang disembah, yang berhak diesakan dalam penghambaan, yang disifatkan dengan sifat-sifat ketuhanan yakni sifat-sifat yang sempurna.

"اللهِ" هو المألوه المعبود, المستحق لإفراده بالعبادة, لما اتصف به من صفات الألوهية وهي صفات الكمال.

(Lihat, The Holy Quran, International Version, *Saady Tafseer*, Tafsir Digital (Orman-Giza-Mesir: Produced by Al-Hadi Co., tt.). Kata "Allah" disebut sebagai *ism al-jalālah*, yaitu nama yang menunjukkan kebesaran Tuhan. Sedangkan zat Tuhan sendiri dalam wujud kesendirianNya, tidak lagi memerlukan nama. Komaruddin Hidayat, "Kata Pengantar" dalam Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabī: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), xix.

[87] Maksudnya, puasa menyamai sifat *tanzīh* Allah terhadap perilaku dari makan dan minum. Namun demikian, Ibn al-'Arabī menyatakan bahwa *tanzīh* manusia dalam konteks ini, adalah *tanzīh muqayyad* dan bukan *tanzīh muṭlaq*, yang hanya dimiliki Allah. Lihat Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 427, 459, 464.

[88] *Munājah* adalah saat yang terdekat antara seorang hamba dengan Rabbnya.. Dalam *munājah*, seorang hamba berbicara dan berdialog dengan Tuhan dalam ibadahnya, karena ia berada di hadapanNya tanpa penghalang dan perantara siapapun. *Munājah* lebih merupakan percakapan rahasia antara pencinta dan Kekasih yang terkadang diungkapkan dengan tradisi puitis. Dan salah satu diantara sufi yang terkenal dengan *munājah*nya adalah Rabī'ah al-Adawīyah. Lihat, Michael A. Sells, (ed.), *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic, and Theological Writings*, 33, 110 dan 282. Sebagai contoh *du'ā* dan *munājah*, lihat Imām Zain al-'Ābidīn, "Al-Ṣaḥīfah al-Sajadīyah", terj. William Chittick, *The Psalms of Islam* (London: Muhammadi Trust, 1988).

[89] Lihat dalam Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah* pada Juz I, Bab 41, 42, 43, 47, 50 dan 54.

perbuatan, gerak dan diam mereka, merupakan ibadah salat. Maknanya, di mana pun berada, mereka selalu 'menghadap' kepada Tuhan. Mereka ini, sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibn al-'Arabī,[90] adalah kelompok yang senantiasa *ḥuḍūr* bersama Allah, seperti yang disebutkan dalam Alqurān;

وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ [91]

*"Dan orang-orang yang memelihara salatnya".*

Dengan demikian, *al-ḥaḍrah al-ilāhīyah*, yang merupakan wilayah atau 'ruang' di mana *asmā'* Allah mempunyai pengaruh, dan ruang lingkupnya adalah *Wujūd* (Tuhan) serta seluruh alam semesta, dapat dikenal, diketahui, dipahami, dirasakan dan disaksikan oleh orang yang sedang *ḥuḍūr*. Dalam kondisi *ḥuḍūr* ini, seorang hamba, melihat apa saja, dimana saja dan kapan saja, sehingga tidak ada yang tertutup atau terlindung darinya mengenai apa saja. Maka jadilah matanya sebagai 'mata' Tuhan, telinganya menjadi 'telinga' Tuhan dan kakinya menjadi 'kaki' Tuhan. Dengan demikian, kehadiran (*ḥuḍūr*) bersama Allah, dalam *al-ḥaḍrah al-ilāhīyah*, yang merupakan perolehan tertinggi sufi dengan kualifikasi spiritual paling puncak, hanya dapat dilakukan dengan cara memanifestasikan *asmā*'Nya.

*Ḥaḍrah al-ilāhīyah* bukanlah sebuah sebagai kebersamaan fisik, melainkan kesadaran hakiki akan keberadaan Tuhan di dalam diri, perasaan kedekatan bersama Tuhan dan di bawah pengawasan Tuhan. Inilah yang disebut sebagai spiritualitas sejati, spiritual yang terhubung pada dimensi *ilahīyah*, yang akan menghantarkan manusia menuju kesempurnaan diri dalam kemuliaan dan keagungan ilahi.

[90] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 16.

[91] Qs.al-Ma'ārij (70):34. Dalam surat *al-Mu'minūn* ayat 9, teks ayatnya berbunyi: وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ





*Bab Enam*

# *ḤUḌŪR*, KEMODERNAN DAN MORALITAS

## A. *Ḥuḍūr* dan *Al-Waqt*: Membangun Kesadaran Spiritual Dalam Kekinian

Bab keenam ini menjadi bagian yang cukup penting setelah bab keempat dan kelima yang menjelaskan tentang isi pokok dari pemikiran *ḥuḍūr* Ibn al-'Arabī. Pada bagian ini, akan dijelaskan mengenai *ḥuḍūr* dan *al-waqt*, dalam konteks membangun kesadaran kekinian. Tulisan ini akan dibagi menjadi tiga bagian; memahami hubungan waktu, modernitas, serta kesadaran spiritual; memahami waktu alamiah dan waktu spiritual (*al-waqt*), serta hubungan *ḥuḍūr* dan *al-waqt*.

### 1. Memahami Hubungan Waktu, Modernitas dan Kesadaran Spiritual

Segala sesuatu di alam semesta ini berada di dalam ruang (*space*) dan waktu (*time*).[1] Setiap benda di semesta ini pada umumnya dipahami, memiliki dua bentuk, yakni 'bentuk luar' dan 'bentuk dalam'. Bentuk luar adalah semua hal yang tampak dengan mata kepala, jelas, terbuka dan transparan. Bentuk luarnya ini, menyembunyikan bentuk dalam, sehingga ia tersembunyi sekaligus tertutup dari pandangan manusia pada umumnya. Namun yang harus dipahami bahwa kedua bentuk tersebut, sesungguhnya berada dalam waktu yang sama.

Bagi kaum awam, yakni masyarakat biasa pada umumnya, perbedaan bentuk ini membuat terpecahnya waktu menjadi dua bagian, yakni waktu yang tampak, yaitu "waktu fisik" atau "waktu biasa" dan waktu yang tak tampak, yaitu "waktu tak biasa" atau "waktu spiritual". Mereka menganggap bahwa waktu di mana tugas-tugas rutin yang

[1] Pembahasan tentang benda dalam hubungannya dengan ruang dan waktu, dapat dilihat lebih lanjut dalam tulisan Caner K. Dagli, "The Time of Science and the Sufi Science of Time", the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society Symposium, *Time and Non-Time* (New York: October 2005). *mias.usa@ibnarabisociety.org*.

bersifat praktis dilaksanakan, merupakan 'waktu biasa'. Sementara waktu yang diperlukan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan, dianggap sebagai waktu yang tidak biasa, waktu suci atau waktu spiritual.[2]

Dalam dunia modern, yang sering diasumsikan sebagai dunia yang lebih menonjolkan hal-hal yang bersifat fisikal dan emosional, waktu seringkali lebih terhubung pada tuntutan teknologi, daripada kehidupan yang melibatkan ruhani (spiritual). Waktu modern ini, seperti urusan bisnis, jam kerja, liburan atau lainnya, selalu saja dihubungkan dengan kehidupan duniawi yang dipenuhi dengan hasrat keduniawian serta keserakahan dalam upaya meningkatkan harta kekayaan lebih banyak dari apa yang seharusnya atau apa yang memang diperlukan, sehingga pada gilirannya akan menggiring pada *tabdhīr* dan *tasrīf* dalam keseharian.[3]

Modern, secara bahasa, memang menunjuk pada waktu.[4] Meskipun di sisi lain, modern juga bisa bermakna sikap, cara berpikir serta cara bertindak sesuai dengan tuntutan zaman.[5] Kata ini juga biasanya digunakan untuk memberi predikat kepada orang, waktu, seni, benda, pemikiran, kebudayaan serta tingkah laku. Sementara itu, gagasan modern seringkali dipahami sebagai sebuah ide atau gagasan pembaruan yang selalu dipertentangkan dengan ide atau gagasan

[2] Istilah waktu biasa, waktu tak biasa, waktu suci dan waktu spiritual ini, penulis ambil dari tulisan Julie Redstone dalam *Message From The One*. Annemarie Schimmel mencatat adanya waktu suci, bahwa waktu mengukur kehidupan, dan setiap agama mempunyai waktu sucinya sendiri-sendiri: waktu-waktu di mana misteri yang telah ada sejak awalnya dihidupkan kembali; perayaan-perayaan yang dikeluarkan dari aliran normal kehidupan sehari-hari dan dengan demikian membawa manusia menuju suatu dimensi yang berbeda; musim-musim keramat; dan hari-hari serta jam-jam keramat. Lihat, Annemarie Schimmel, *Rahasia Wajah Suci Ilahi*, pent. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1996), 119.

[3] *Tabdzir* dan *tasrif* yang berarti berlebih-lebihan, merupakan dua hal yang dilarang oleh Alquran. Lihat Qs. al-Isra' (17), 26-27.

[4] Modern berasal dari bahasa Latin *moderna* yang berarti masa kini, terbaru atau mutakhir. Lihat David B. Guralnik (ed.), *Webster's New World Dictionary of the American Language* (New York: Warner Books, 1987), 387.

[5] Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi II (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), 662.





tradisional.[6] Dengan demikian, modernitas bukan hanya merujuk pada periode, melainkan juga suatu bentuk kesadaran yang terkait dengan kebaruan.

Modernitas, sebagai sebuah bentuk kesadaran, dicirikan oleh tiga hal penting yakni subyektivitas, kritik, dan kemajuan. Dengan subyektivitas dimaksudkan bahwa manusia menyadari dirinya sebagai *subjectum*, yaitu sebagai pusat realitas yang menjadi ukuran segala sesuatu.[7] Sementara istilah kritik, yang sudah mencakup dalam ranah subyektivitas, *dimaksudkan bahwa rasio tidak hanya menjadi sumber* ilmu pengetahuan, melainkan juga menjadi kemampuan praktis untuk membebaskan setiap individu dari wewenang tradisi atau untuk menghancurkan prasangka-prasangka yang dapat menyesatkan. Subyektivitas dan kritik, menggambarkan keyakinan akan kemajuan sehingga manusia kemudian menyadari waktu sebagai sesuatu yang tidak akan terulangi lagi, selamanya.[8]

Modernitas, meskipun dalam beberapa hal memiliki berbagai dampak negatif, namun di sisi lain juga telah membentuk konstruk pemikiran masyarakat modern dan telah menghasilkan suatu bentuk kebudayaan dan peradaban yang semakin maju. Warisan dari nilai-nilai dari kemajuan tersebut ternyata juga membawa beberapa hal yang positif, yakni daya kreatif dan inovatif, peningkatan kecerdasan, dan

[6] Ahmad Mubarok, "Relevansi Tasawuf dengan Problem Manusia Modern" dalam Nurcholish Madjid dkk., *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif*, ed. Ahmad Nadjib Burhani (Jakarta: IIMaN dan Hikmah, 2002), 167-168. Sementara itu, Jean Jacques Rousseau (1712-1778) mengunakan istilah modern dalam pengertian yang dikenal sekarang, yaitu dunia yang bersendikan atas (a) negara bangsa (*nation state*) dalam sistem politik, (b) teknologi yang berdasarkan ilmu pengetahuan, (c) rasionalisme, (d) penggandaan keuntungan, dan (e) sekularisasi dan peremehan peran agama. Lihat juga dalam, Harvey Cox, *Religion in the Seculer City* (New York: Simon and Schuster, 1984), 181-183.

[7] Dalam 'kacamata' Barat, manusia adalah pusat realitas alam semesta. Manusialah yang menentukan segala sesuatunya. Pandangan ini berbeda jauh dengan Islam yang menyebutkan bahwa pusat realitas adalah Tuhan. Manusia hanyalah wakil (*khalifah*)Nya untuk memakmurkan bumi dan alam.

[8] Francisco Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli Sampai Nietzsche* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007), 3-4. Bandingkan dengan David Ray Griffin (ed.), *Spirituality and Society: Postmodern Visions* (Albany: State University of New York Press, 1988), 17-24.

orientasi waktu yang selalu ke depan.[9] Sayangnya, sekali lagi, orientasi waktu bagi masyarakat modern lebih terbatas pada waktu yang tampak, atau 'waktu biasa'.

Pemisahan penggunaan waktu ini tampaknya karena dua hal. Pertama, minimnya pengetahuan manusia tentang waktu, dan kedua semakin jauhnya manusia dari harmonisasi dengan Tuhan dan tujuan kemanusiaan secara kolektif. Akibat dua hal ini, terjadilah pemisahan waktu menjadi dua, yakni waktu biasa dan waktu spiritual, padahal hakikatnya waktu itu sendiri tidak dapat dipisahkan satu dengan yang lain. Keterpisahan waktu dalam pandangan manusia ini, menyebabkan terabaikannya esensi waktu, padahal hakikatnya waktu adalah sesuatu yang suci karena berasal dari Yang Maha Suci. Bahkan waktu itu sendiri adalah Dia yang Mahasuci.[10]

Manusia, yang memiliki 'bentuk luar', yakni realitas fisik jasmani yang menjadi latarbelakang dari kehidupannya, dan 'bentuk dalam' yakni realitas ruhani yang memberikan 'makna' dalam setiap perjalanan kehidupannya, sesungguhnya telah melewati dimensi 'waktu spiritual', baik disadarinya maupun tidak, dalam perjalanannya melintasi realitas fisik. Hal ini dapat terjadi karena 'bentuk dalam' atau ruhani, selalu menghuni dunia fisik dengan kehadirannya dan di balik setiap fenomena fisik, telah terjadi arus spiritual yang memberi makna lebih. Oleh karena itu, dalam tinjauan makna,[11] apa yang dianggap sebagai 'waktu biasa' oleh sebagian orang, pada hakikatnya bukanlah sesuatu yang biasa. Ia akan memberi makna jauh lebih mendalam, jika setiap individu memiliki kesadaran yang menetapkan nilai spiritual dari 'waktu biasa' tersebut.

---

[9] Abdullah Jamil, "Aktualisasi Tasawuf untuk Masyarakat" dalam, *Jurnal Theologis* (17 Februari 1993), 7.

[10] Dalam salah satu hadis dijelaskan bahwa Tuhan adalah 'Sang Waktu', maka kita dilarang untuk menghina waktu, karena itu berarti menghinaNya. Nabi saw. bersabda: "*Janganlah (kalian) mencaci dahr* (*waktu atau masa*), *karena sesungguhnya Allah adalah al-dahr*". (HR. Ahmad ibn Hanbal)

[11] Alam makna, yang disebut juga dengan '*alam al-amr*, atau alam ruhani, menurut Ibn al-'Arabī adalah alam yang tertinggi. Karena itu, mereka yang sudah mencapai alam makna ini, tergolong pada manusia spiritual.





Pemahaman sebagian orang tentang waktu bermakna ini, yang berbeda jika dibandingkan dengan apa yang dipahami oleh masyarakat awam, sehingga pada akhirnya semua waktu adalah 'waktu spiritual', tentu sangat dipengaruhi oleh kesadaran yang sangat penting yakni kesadaran spiritual. Kesadaran spiritual inilah yang dapat memberikan pengaruh pada diri seseorang terhadap waktu. Lebih jelasnya lagi, kesadaran spiritual adalah penentu realitas, yang diperlukan seseorang untuk mempersiapkan masa depannya dan memperbaiki kesalahan persepsi pada masa lalu. Kesadaran spiritual ini akan membentuk kualitas batin seseorang menuju kemampuan terbesarnya untuk dapat menciptakan kehidupan yang lebih baik pada masa mendatang. Ketika kesadaran spiritual mulai hidup di dalam diri, maka pada saat yang sama, diri akan berusaha untuk menciptakan dunia (lingkungan) yang suci. Dampaknya, kehidupan dunia akan menjadi sesuatu yang indah, damai, dan suci, yang belum pernah dilihat dan dirasakan sebelumnya. Dunia akan senantiasa dipenuhi dengan keindahan, kedamaian, serta kebaikan dan kesucian, tanpa harus menunggu atau memerlukan keadaan yang luar biasa. Sebaliknya, sesuatu yang indah, damai dan suci akan hadir dalam segala hal bagi seseorang yang sudah memiliki sebuah kesadaran spiritual. Inilah tinjauan makna dalam memandang sesuatu.

Manusia yang telah mengetahui dan memahami makna, pada gilirannya, akan menyadari esensi waktu dan kesucian waktu, sehingga setiap langkah dan gerak gerik tubuhnya di dunia ini, adalah sebuah perjalanan yang senantiasa berpegang teguh di jalan kebaikan dan kesucian, yang merupakan inti dari jalan spiritual. Tanpa keduanya, yakni kebaikan dan kesucian diri, spiritual hanya tinggal nama saja. Di jalan spiritual inilah, akan dipahami lebih mendalam tentang esensi dan kesucian waktu. Dalam hal ini, Abū 'Abd Rahmān al-Sulamī telah memberikan penjelasan bahwa waktu adalah sesuatu yang paling mulia. Ali ibn Abī Ṭalib,[12] bahkan menekankan bahwa tidak ada yang

---

[12] *Al-waqt a'azzu al-ashyā' fastaghilhu bi a'azzi al-ashyā'*. Lihat dalam Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī, *Jawāmi' Ādāb al-Ṣufīyah wa 'Uyūb al-Nafs wa Mudāwatuhā* (ed.) Etan Kohlberg (Jerussalem: Jerusalem Academic Press, 1976), 447.

lebih mulia dari pada waktu. Oleh karena itu, setiap orang, terutama mereka yang sedang berada di jalan spiritual ini, sangat dituntut untuk melakukan aktifitas dengan sesuatu yang paling mulia tersebut, yakni waktu.

Orang-orang yang telah menyadari esensi waktu dan kesucian waktu, akan memegang teguh kesadaran terhadap waktu-waktuNya, sekaligus merasakan kesadaran pada dirinya sendiri, yakni pada eksistensinya. Kesadaran inilah yang disebut oleh Sir Moh. Iqbal sebagai *khudi*,[13] yang pada gilirannya nanti akan dihubungkan dengan *Khuda*, Sang Khaliq. Manusia yang telah menyadari esensi dan kesucian waktu ini,[14] yang senantiasa memegang teguh kesucian diri dalam waktu, tidak akan pernah terpisah dari "Sang Waktu" dan akan

---

[13] *Khudi* berarti kedirian *(selfhood)* yang diterjemahkan sebagai ego, pribadi atau individualitas. Akan tetapi, *khudi* itu sendiri telah disandangi oleh Iqbal dengan konotasi yang luas. Lihat Djohan Effendi, "Adam, Khudi dan Insan Kamil: Pandangan Iqbal Tentang Manusia", dalam M. Dawam Rahardjo, *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Iqbal* (Jakarta: Grafiti Pers, 1987), Cet. II, 17. *Khudi* merupakan satu kebulatan yang jelas dan mempunyai arti, yang menjadi sentral dari segala struktur kehidupan manusia. Hidup manusia ditentukan oleh aktifitas *khudi*nya. Pusat kehidupan manusia adalah *khudi* yang senantiasa berkembang untuk mencapai yang setinggi-tingginya menuju pada kesempurnaan (*insān kāmil*). Hakikat *khudi* adalah kekuatan, keteguhan, kepastian dan kebajikan yang bekerja ke arah pembaruan, perubahan dan penciptaan. Ia memunculkan tuntutan dari dalam serta keinginan positif untuk menciptakan takdir baru. Karena itu, inisiatif mengembangkan *khudi* harus muncul dari individu itu sendiri. Jika ia tidak punya inisiatif, tidak mengembangkan kekayaan batin dirinya, berhenti untuk merasakan desakan batin dari kehidupan yang bergerak maju, maka semangat yang ada dalam dirinya akan mengeras dan berubah menjadi batu dan posisinya akan turun ke derajat benda mati. Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), 12.

[14] Eksistensi manusia adalah sebuah realitas terbuka, proses yang terus berkesinambungan, tidak pernah berhenti. Ia bukan merupakan suatu sistem yang mapan, determinis, atau realitas yang sudah selesai, sehingga dapat didefinisikan dalam kerangka nalar, bagian dari hukum dan pengulangan dari peristiwa yang abadi. Eksistensi ini bergerak dari diri yang rendah dan lemah, menuju diri yang kuat dan tinggi. Sebagai makhluk material yang dinamis, manusia terus bergerak, berubah, menyempurna, dari potensial ke aktual, dari tidak sempurna menuju pada Yang Mahasempurna, dari makhluk ke Khalik. Oleh karena itu penyimpangan setiap *maujūd* dari jalur kesempurnaan dan perkembangannya merupakan penyimpangan dari diri ke bukan diri (diri yang palsu). Mengenal diri (ego/*khudi*) dan mengetahuinya sembari melihatnya sebagai sesuatu yang terpisah dari Yang Maha Ego (*khuda*), adalah sebuah kemustahilan. Jadi, pengetahuan diri tidak pernah terpisah dari pengetahuan Tuhan. Lihat, Ali Khamene'i, dkk, *Muhammad Iqbal Dalam Pandangan Para Pemikir Syiah*, terj. Andi Haryadi (Jakarta: Al-Huda, 2003), Cet. II, 65 dan 68.





selalu merasakan kehadiranNya.[15] Inilah yang membuatnya senantiasa berada di dalam kesadaran waktu, yakni dalam kesadaran spiritual.

Cara pandang tentang waktu seperti ini, tanpa menafikan yang lain, tampaknya memang merupakan metode kaum sufi *unsich*, yang direfleksikan dalam pemikiran mistik tentang tauhid, yakni keesaan Tuhan, keabadian dan realitas, *Dhat* Yang Maha Esa, tanpa pasangan. Selain Dia, eksistensi temporal mistikus tidak memiliki klaim atas realitas dan keakuan sendiri, yakni tidak memiliki hak atas keakuan dirinya sendiri.[16] Ia berada dalam 'ketelanjangan' absolut dalam kehadiran (*ḥaḍrah*) Tuhan. Ia menyerahkan diri sepenuhnya kepada Tuhan dan menerima apa yang Tuhan turunkan kepadanya, tanpa merefleksikan tentang saat ini, masa lalu dan masa depan. Ringkasnya, mereka memasrahkan diri kepada Tuhan dalam waktu.

## 2. Waktu Alamiah dan Waktu Spiritual

Waktu, dalam bahasa Indonesia, adalah seluruh rangkaian saat, ketika suatu proses perbuatan berlangsung dan keadaan berada (eksis), lamanya kesempatan, atau saat yang ditentukan berdasarkan pembagian bola dunia.[17] Waktu juga bermakna umur, karena orang yang telah menyia-nyiakan waktunya berarti ia juga telah menyia-nyiakan umurnya. Dan siapapun yang telah kehilangan sesuatu dari

---

[15] Schimmel menjelaskan, bahwa *al-waqt* berarti menunjukkan "saat sekarang", saat dimana suatu status kebatinan tertentu diberikan kepada sufi. "Waktu adalah suatu pedang pemotong": yang memotong apapun juga sebelum dan setelahnya dan meninggalkan orang dalam ketelanjangan absolut di kehadiran (*ḥaḍrah*) Tuhan. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimentions of Islam* (Chapel Hill: The University of Nort Carolina Press, 1975).

[16] Gerhard Bowering, *The Concept of Time in Persian Sufism*, terj. Gafna Raizha Wahyudi, *Sufisme Persia dan Gagasan Tentang Waktu* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), 40. Menurut al-Hākim al-Tirmidhī, tauhidnya para wali dalam konteks ini, diperoleh setelah menyingkapkan *hijāb* syahwat dan *hijāb* ketaatan. Setelah menghilangkan semua *hijāb* itu maka ia tunduk, pasrah kepada apa yang menjadi kehendakNya, sampai pada puncaknya ia ditarik oleh Allah di sisiNya dan merasakan kenikmatan berada di sana. Lihat, 'Abd al-Fattāh 'Abd Allāh Barkah, *al-Hakīm al-Tirmidhī wa Naẓariyatuhū Fī al-Wilāyah* (ttp.: Maṭbū'ah Majma' al-Buhūth al-Islāmiyah, tth.), 106.

[17] Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 96.

umurnya maka ia tidak akan pernah memperoleh penggantinya lagi, sampai kapanpun.[18]

Waktu, dalam konteks bahasa, juga dijelaskan oleh Ibn al-'Arabī sebagai berikut:

الوقت ... عن التقدير فى الأمر الذي لا يقبل وجود عين ما يقدّر وهو الفرض كما تقدر, او نفرض في الشكل الكريّ أولاً أو و ... نهاية, وهو في نفسه وعينه لا يقبل الأولية بالفعل ولا الوسط ولا الأخرية ...[19]

*"Waktu ... merupakan ukuran sesuatu yang tidak memiliki wujud nyata. Ia sebenarnya hanyalah sebuah asumsi, sebagaimana kita mengasumsikan adanya titik awal, pertengahan, dan akhir pada sebuah bentuk lingkaran, yang tidak ada secara aktual. Ia, dalam diri dan esensinya, tidak memiliki awal, pertengahan dan akhir".*

Waktu, dari penjelasan Ibn al-'Arabī di atas, pada hakikatnya adalah sesuatu yang tidak nyata, tidak tampak. Ia tidak memiliki esensi, pola atau struktur yang nyata atau jelas. Waktu hanyalah sebuah asumsi, yakni sesuatu yang diperkirakan ada, sehingga tidak dapat ditunjuk dan dipastikan bentuknya, karena ia tidak memiliki awal, tengah dan akhir.

Waktu, sesungguhnya tidak memiliki wujud dalam entitasnya dan bersifat relatif. Sesuatu yang berwujud bukanlah waktu itu sendiri, dan zaman yang memiliki kadar yang telah ditentukan (*awqāt*), melainkan entitas bumi dan matahari. Jadi, waktu merupakan asumsi abstrak dalam entitas *maujūd*, yaitu bumi dan matahari. Inilah yang disebut dengan waktu alami (*nature time*) yakni fenomena alamiah alam yang menggambarkan peredaran bumi atau planet lainnya, dalam gerak mengelilingi matahari.[20] Waktu seperti ini didefinisikan sebagai

[18] Abū 'Abd Raḥmān al-Sulamī, *Jawāmi' Ādāb al-Ṣufīyah wa 'Uyūb al-Nafs wa Mudāwatuhā*, 446.

[19] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 480.

[20] Semakin jauh sebuah planet dari matahari, maka akan semakin lama planet itu mengelilingi matahari secara sempurna. Inilah yang dikenal dengan jam, hari, bulan dan tahun. Jam yang dipakai di permukaan bumi ini disesuaikan dengan peredaran sistem matahari, tetapi sistem ini bukanlah satu-satunya sistem di jagad raya. Kita tidak dapat memaksa menerapkan sistem waktu kita di seluruh cakrawala. Di planet Mercurius misalnya, mempunyai pengertian waktu yang sumbunya dalam waktu 88 hari, dalam waktu itu pula merkurius telah mengelilingi matahari dalam satu putaran. Artinya





ukuran tertentu dari suatu masa (*al-miqdār al-maḥdūd min al-zamān*).[21] Dalam konteks inilah waktu dapat dikonotasikan dengan malam, siang, hari,[22] minggu, bulan[23] dan tahun, yang kemudian terbagi lagi menjadi bagian-bagian yang lebih kecil yang selanjutnya dinamakan jam (*sā'ah*, *hour*), menit (*minute*) dan detik (*second*). Makna waktu seperti ini, didasarkan kepada perubahan posisi bumi terhadap matahari. Dan hal ini menunjukkan bahwa waktu itu terukur dan dapat dipresentasikan sebagai perluasan, media yang seragam, dikomposisikan pada unit-unit standar (tahun, bulan, jam, menit, detik), yang dipraktekkan dalam kehidupan seperti saat ini.[24]

Sejalan dengan apa yang telah disebutkan oleh Ibn al-'Arabī ini, dalam pandangan ilmuan modern, waktu merupakan perpindahan simbolik menurut tempat, artinya pergerakan dari satu titik menuju titik lain dalam durasi tertentu. Kecepatan perpindahan itu kemudian diukur dalam satuan waktu. Waktu yang kita kenal sekarang ini dengan istilah jam, hari, bulan dan tahun, sebenarnya tidak lebih dari istilah-istilah yang menggambarkan tentang peredaran bumi mengelilingi matahari; atau lebih tepatnya semua itu merupakan istilah tentang berbagai kedudukan dalam hal tempat.[25] Waktu alamiah ini, membuat benda-benda menjadi hidup, tumbuh berkembang, berubah dan menjadi tua serta mati.[26] Waktu alamiah ini juga dapat menjadikan sesuatu itu rusak

sehari di Merkurius sama dengan setahun di bumi. Lihat, Joko Siswanto, *Kosmologi Einstein* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), 59.

[21] Muḥammad 'Abd Raūf al-Munawī, *al-Tauqīf 'alā Muhimmat al-Ta'arīf* (Beirut: Dār- al-Fikr al-Mu'aṣir, 1990), 731.

[22] Hari (*yawm*), digunakan untuk waktu terbitnya matahari hingga terbenam dan kadang digunakan untuk ukuran suatu masa, kapan pun waktu itu ada. Al-Raghib al-Aṣfiḥānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāẓ Alqur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1972), 578.

[23] Bulan (*shahr*) yaitu masa antara permulaan bulan (*hilāl*) menuju permulaan bulan berikutnya (*hilāl*) atau salah satu bagian dari dua belas bagian dalam satu tahun dari putaran matahari dari satu titik ke titik yang lain. Al-Raghib al- Aṣfiḥānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāẓ Alqur'ān*, 276.

[24] Paul Edward (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. III (New York: Macmillan Publising co.inc., 1972), 287.

[25] Satu jam peredaran bumi mengitari sumbunya sebesar 150, satu hari peredaran penuh 3600, satu tahun adalah satu putaran penuh bumi yang mengelilingi matahari. Lihat, Joko Siswanto, *Kosmologi Einstein*, 58-59.

[26] Mary & John Gribbin, *Ruang dan Waktu*, terj. Pusat Penerjemah FS.UI (Jakarta: Balai Pustaka, 1997), 30.

binasa dan tentu saja memiliki akhir.[27] Ia tidak dapat mundur ke belakang, untuk memperbaiki masa lalu, atau sebaliknya maju ke depan, untuk mengetahui hal-hal yang belum terjadi. Inilah makna waktu dari sisi bahasa, yang lebih mengarah pada waktu biasa, yang telah disebutkan pada bagian sebelumnya.

Adapun waktu yang dimaksudkan dalam pembahasan tulisan ini, berbeda dengan waktu yang dijelaskan di atas. Ia bukanlah waktu alami (*nature time*), atau waktu biasa, melainkan waktu spiritual, waktu yang terhubung pada dimensi ketuhanan.[28] Dalam hal ini, penyebutan waktu dalam konteks spiritual, dibagi menjadi tiga, yakni *al-zaman*, *al-dahr* dan *al-waqt*.

Ibn al-'Arabī memberikan penjelasan mengenai waktu dalam konteks spiritual yang pertama yakni *al-zaman*:

أن الزمان عبارة عن الأمر المتوهم فرضت فيه هذه الاوقات [29]

"*Sesungguhnya al-zaman adalah perkara abstrak, yang padanya waktu-waktu diasumsikan*"

Penjelasan ini menunjukkan bahwa *al-zaman* bukanlah sesuatu yang tampak atau kelihatan nyata sehingga ia dapat diukur atau disaksikan. Ia lebih merupakan sesuatu yang tidak terlihat namun memiliki "keberadaan yang nyata". *Al-zaman* dan waktu, merupakan asumsi abstrak dalam entitas maujud, yakni bumi dan matahari. Pergerakan bumi dan matahari tersebut ditetapkan dengan asumsi yang dibuat dalam perkara abstrak yang tiada wujudnya. Inilah yang dinamakan *al-zaman*.

[27] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid V (Kairo: Dār al-Miṣrīyah, tth.), 4887.

[28] Menurut Muḥammad Gharī 'Arabī, *al-waqt* adalah sambaran pancaran cahaya yang menimpa *sālik* yang sedang mengantuk sementara manusia lain akan tertidur sehingga membangunkan mereka dari tidurnya sebagaimana terbangunnya *aṣḥāb al-kahfī*; ia merupakan percampuran (*hulūl*) saat keterjagaan dan kewaspadaan, dan ini merupakan 'kiamat', sementara keterjagaan secara hakekat membangunkan hati sang *'ārif*. Muḥammad Gharī 'Arabī, *al-Nuṣūṣ fī Muṣṭalahāt al-Taṣawwuf* (Damaskus: Dār Quṭaibah, 1985), 341.

[29] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 481.





Sejak awal pertama sekali (*ibtida'*) diciptakan oleh Allah, *al-zaman* terus menerus berputar (*mustadīran*) tanpa pernah berhenti, hingga saat ini. Dalam hal ini Rasulullah saw., bersabda:

إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلقه الله [30]

"*Zaman berputar sebagaimana keadaannya pada saat Allah menciptakannya*".

Rasulullah memberikan penjelasan bahwa *al-zaman* diciptakan oleh Allah dalam keadaan berputar. Perputaran itu terus berlangsung sampai dengan saat ini, seperti saat mana ia pertama kali diciptakan. Hal ini terjadi karena *al-zaman* diciptakanNya dalam bentuk lingkaran seperti sebuah bola (*ka al-ukrah*), dan waktu-waktu yang terdapat di dalamnya ditentukan kadar ukurannya. Dengan demikian, tampak jelas bahwa hakikat *al-zaman* yang telah ditetapkanNya, sebagai keterangan waktu bagi seluruh makhluk di permukaan bumi ini, yang memiliki ketentuan waktu di dalamnya. Dalam esensi *al-zaman* ini ditentukan waktu-waktu agar dapat dikatakan bahwa Allah telah menciptakan yang ini dan memunculkan yang itu pada waktu demikian: "*... dan supaya kamu mengetahui bilangan tahun-tahun dan perhitungan. Dan segala sesuatu telah Kami terangkan dengan sejelas-jelasnya*" (Qs. al-Isra', 17:12).

Ibn al-'Arabī kemudian mengingatkan kita agar pemahaman terhadap *al-zaman* ini, demikian juga dengan waktu, menjadi jalan untuk mengetahui dan memahami *al-azal* yang menjadi salah satu sifat Tuhan. Pemahaman yang benar dari *al-zaman* ini, menurut Ibn al-'Arabī, akan mengantarkan kita pada sebuah konklusi bahwa *al-zaman* adalah sesuatu yang relatif, yang tidak memiliki hakikat dalam esensinya, sedangkan manusia yang berada dalam *al-zaman*, juga merupakan makhluk yang terbatas. Pemahaman terhadap dua hal ini, yakni *al-zaman* dan diri yang terbatas, akan menghasilkan pemahaman yang lebih tinggi bahwa *al-azal* sangat jauh berbeda. *Wujūd* Allah sungguh tidak memiliki batasan apapun, dari semua batasan yang bisa membatasi.

[30] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 480.

Oleh karena itu, orang yang mengatakan "Allah berbicara (*takallam*) dalam *al-azal*", atau "berkata-kata (*qāla*) dalam *al-azal*", sehingga seolah-olah terjadi pembatasan bagiNya, maka ini merupakan sebuah anggapan saja, bukan sebuah pemahaman akal (*hukm al-'aql*) dan penalaran yang benar (*al-naẓr al-ṣaḥīh*). Hal ini perlu ditegaskan dengan jelas karena yang ditunjukkan dari kata *al-azal* adalah sebuah penegasian terhadap keberawalan (*nafy al-awaliyah*) bagi Allah, yakni tidak ada permulaan bagi eksistensiNya. Dia adalah *al-Awwal* itu sendiri (*'ain al-awwal*), bukan dengan keberawalan yang diberlakukan atau ditetapkan kepadaNya, sehingga Dia berada dalam cakupan (*iḥāṭah*) dan menjadi penyebab keberadaanNya. [31]Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa *al-azal* adalah untuk Sang Khaliq, sedangkan *al-zaman* diperuntukkan bagi makhluk.

Waktu spiritual yang kedua setelah *al-zaman* adalah *al-dahr*. Ibn al-'Arabī menafsirkan *al-dahr* sebagai sifat Tuhan, sebagaimana *al-azal*. Dalam konteks ini, Ibn al-'Arabī menggambarkan Tuhan sebagai Waktu Abadi, yang kemudian terdifferensiasi (terurai) kepada waktu-waktu terikat dan berbatas di bawah kekuasaan masing-masing *asmā'* Tuhan.[32].

Kedatangan Islam telah memberikan nuansa baru pada term *'al-Dahr'* dengan mengidentifikasikannya kepada Tuhan. Melalui term ini, dengan demikian, Islam ingin membangun sebuah konsep teologi tentang waktu, yakni konsepsi waktu yang mengikutsertakan atau melibatkan Tuhan dalam segala bentuk peristiwa, ajal, dan sejarah, yang telah dan akan terus membentuk kehidupan anak manusia. Adapun sebelum kedatangan Islam, *al-dahr* sebagai waktu, dipahami hanya sebagai suatu gerakan alamiah yang tidak memiliki wujud apapun sekaligus tidak dapat dikendalikan oleh manusia, dalam upaya menghadirkan berbagai kejadian dalam kehidupan. Dengan demikian, dalam dua periode pertama ini (sebelum Islam dan fase Islam awal), makna *'al-Dahr'* mengandung ide 'fatalistik' dan 'kemahakuasaan' yang memutuskan dan menetapkan takdir anak manusia. Pada periode berikutnya, gagasan tentang waktu sebagai takdir dalam budaya Arab ini digantikan oleh gagasan waktu dari filsafat Persia sebagai konsep Keabadian, yang kemudian diadopsi oleh para sufi. Penjelasan Ibn al-'Arabī di atas terlihat menampilkan gagasan tentang *'al-Dahr'* (waktu) sebagai suatu Keabadian, yang dapat diraih serta menjadi sasaran dari kesadaran ekstatis sufi.[33]

Salah satu contoh mengenai hal ini adalah penjelasan Ibn al-'Arabī tentang puasa tiga hari pada tengah bulan, yakni puasa *bīḍ* (secara bahasa berarti putih, yang maknanya dekat dengan cahaya putih). Ibn al-'Arabī memberi isyarat tentang puasa tersebut, yang diasosiasikan dengan sosok 'waktu' atau 'masa'. Tiga hari pertengahan bulan dalam tahun Hijriah ini, yaitu tanggal 13, 14, 15, diterangkan oleh Ibn al-'Arabī sebagai saat "zahirnya" Tuhan bagi hambaNya, yang dapat disimbolkan dengan zahirnya sinar matahari pada bulan purnama, yang membuat malam-malam gelap menjadi terang dari awal hingga akhirnya, dan memperlihatkan berbagai hal yang sebelumnya telah tertutupi oleh kegelapan malam. Adapun penafsiran bahwa pencahayaan matahari adalah manifestasi dari cahaya Tuhan, hal ini karena 'cahaya' (*al-Nūr*),[34] adalah salah satu diantara *asmā'* Tuhan. Cahaya adalah aspek zahir Tuhan, yang menyatakan dan menyingkapkan diriNya hingga terbentuk bulan yang sempurna. Hal inilah, menurut Ibn al-'Arabī, yang telah diinformasikan oleh ayat "*Wa ja'ala al-qamar fīhinna nūran wa ja'ala al-shams sirājā*, dan Allah

---

[31] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 481.

[32] Gerhard Bowering, "The Concept of Time in Persian Sufism", dalam Leonard Lewisohn, et. all, *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Origin to Rumi (700-1300)* (England: Oneworld Publications, 1999), 262.

[33] Lihat dalam Bowering, *The Concept of Time in Persian Sufism*, terutama 249-255, dan 262; Gagasan keabadian *'al-Dahr'* tersebut dihubungkan oleh Chittick dengan teori Ibn al-'Arabī lainnya tentang 'Ketidakberulangan manifestasi Tuhan' (*la takrār fī al-tajallī*). Lihat Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 100-102, dan 102-109.

[34] Ada banyak makna tentang cahaya ini, selain sebagai *ism* Tuhan. Dalam filsafat Islam, cahaya diterapkan pada tingkatan eksisitensi, sehingga dalam *ḥikmah muta'āliyah* eksistensi adalah sama dengan cahaya. Dalam ruang eksistensi, selain Dia tidak ada cahaya dan manifestasi. Kata cahaya juga dapat diterapkan pada ilmu dan keimanan. Ini merupakan penerapan hakiki dan dengan makna yang jelas bahwa ada keselarasan cahaya dengan ilmu dan iman. Seyyed Hossein Mousavian, "Kebaruan Alam dan Doktrin Gerakan Substansial (*al-Harakah al-Jauhiyah*)", *Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. 1, No. 4, 2011), 68.

menciptakan padanya bulan sebagai cahaya dan menjadikan matahari sebagai pelita (Q.s. Nuh, 71: 16).[35]

Selanjutnya, perputaran atau peredaran bulan yang ditentukan oleh cahaya Tuhan ini menghadirkan *ism* Tuhan *'al-Dahr'*, yaitu 'Masa dan Keabadian'. Cahaya yang menyatakan diri pada bulan ini, melambangkan sosok *'al-Dahr'* yang melekatkan diri pada manusia. Manusia adalah tempat atau wadah bagi kemunculan *'al-Dahr'*, sebagaimana bulan adalah tempat cahaya matahari memunculkan kesempurnaannya, hingga tersaksikannya bulan yang penuh dan sempurna pada purnama. Begitu pula, puasa yang bersandar pada diri manusia, membuat manusia menjadi wadah dari tersingkapnya *ism 'al-Dahr'* Tuhan. Dengan demikian, puasa tengah bulan (*bīḍ*) maknanya adalah aktivasi dari *ism* Tuhan *'al-Nūr'* yang mengedari bulan, yang kemudian membentuk jangka waktu yang disebut *'al-Dahr'*. Lalu *'al-Dahr'*, melalui puasa *bīḍ* yang di*dawam*kan oleh sebagian orang, menyatakan Diri pada manusia berdasarkan *ism* Tuhan *'al-Ẓāhir'*.[36] Hasilnya, manusia menyaksikan kesempurnaan Tuhan, dan pada gilirannya akan memperlihatkan diri dengan sifat kesempurnaan dan keabadian Tuhan.[37]

Adapun waktu spiritual yang ketiga dalam pembahasan ini, setelah *al-zaman* dan *al-dahr* adalah *al-waqt*. *Al-waqt*, sebagaimana dua waktu spiritual sebelumnya, merupakan waktu dalam konteks spiritual, yang terhubung dengan dimensi ketuhanan. Hal ini telah dijelaskan oleh Ibn al-'Arabī sebagai berikut:

[35] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 489-490.

[36] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 491.

[37] Uraian sufistik Ibn al-'Arabī pada topik ini, mengilustrasikan dua jenis *tajallī*. Puasa awal bulan mengimplikasikan *'tajallī wujūdī'*, di mana "sang tamu" mengalirkan tiga ratus *khulqun ilāhī* kepada orang yang berpuasa; dijelaskannya juga sebagai *'ḥaḍrah'* Tuhan secara *dhawq* dan *dhat*, sedangkan puasa tengah bulan adalah *'tajallī shuhūdī'*, di mana Sang Cahaya mempersaksikan diri secara sempurna dan senyatanya kepada hamba dengan bersandarnya *al-Dahr* pada diri manusia melalui puasa *'bīḍ'* tersebut, sebagaimana bulan pada hari-hari ini menjadi purnama dan sempurna sebab bersandarnya padanya cahaya matahari. Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 485-486.





فاعلم أن الوقت في هذا الطريق هو ما أنت به في حالك أي شيئ كنت به من حسن و سيئ و معرفة و جهل فلا يرتبط, وكذالك الأوقات الزمانية بحسب ما يحدث الله فيها في حق كل شخص [38]

*"Ketahuilah bahwa al-waqt dalam konteks ini adalah keadaan yang engkau berada di dalamnya, baik berupa kebaikan atau keburukan, pengetahuan atau ketidaktahuan. Ia, seperti halnya waktu-waktu zamaniyah, sesuai dengan apa yang ditetapkan Allah pada setiap orang"*.

Ada beberapa hal yang dapat dijelaskan dari ungkapan Ibn al-'Arabī ini; pertama, makna *al-waqt*, dan kedua, keadaan spiritual (*ḥāl, aḥwāl*) seseorang dalam *al-waqt*. Tulisan berikut ini akan menjelaskan kedua hal tersebut yang diawali dengan penjelasan mengenai makna *al-waqt*.

Menurut Ibn al-'Arabī, ada tiga makna *al-waqt*. Pertama, saat atau momen seseorang yang sedang berada di dalamnya dengan keadaannya yang tertentu pada saat atau momen itu terjadi, bukan pada saat sebelum atau saat sesudahnya, yang menjadi batas antara keadaan yang lalu dan yang akan datang. Kedua, keadaan yang sedang dihadapi oleh seseorang yang dimilikinya dan yang harus dia jalankan. Ketiga, merupakan pengertian yang lebih khusus, yaitu momen atau saat kesiapan keadaan seseorang menerima hunjaman dan *tajallī Ilāhī*.[39]

*Al-waqt* dalam makna yang pertama yakni momen atau saat yang menjadi batas antara keadaan pada masa yang lalu dan yang akan datang, yang bukan sebelum atau sesudahnya, ditegaskan oleh Ibn al-'Arabī:

إعلم أن القوم اصطلحوا أن حقيقة الوقت ما أنت به و عليه ,
في زمان الحال وهو أمر وجودي بين عدميين [40]

[38] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 482.

[39] Lihat Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV, 311-313. Juga, Su'ād Ḥakīm, *al-Mu'jam al-Ṣūfī*, 1225-1226. Bandingkan dengan, 'Abd al-Karīm ibn Hawazin al-Qushairī, *Risālah al-Qushairīyah fī 'Ilm al-Taṣawwuf* (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1959), 100.

[40] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Bab 238, 528.

*"Ketahuilah bahwa satu kelompok kaum sufi memberikan istilah bahwa hakikat al-waqt adalah sesuatu yang engkau memiliki hubungan dengannya dan berada di atasnya, berada pada saat kejadian dan merupakan sesuatu yang nyata, yang berada diantara dua keadaan yang tidak nyata (yakni masa lampau dan masa akan datang)".*

Dengan penjelasan ini, Ibn al-'Arabī menerangkan bahwa *al-waqt* adalah kondisi sekarang, kondisi pada saat ini, bukan kemarin atau esok hari, yakni bukan masa lalu dan bukan pula masa depan. Kondisi sekarang ini, adalah sebuah kondisi yang dialami secara sadar, yakni sebuah kesadaran yang tinggi (kesadaran spiritual), bukan dalam keadaan sadar biasa apalagi tidur dan bermimpi, atau bahkan dalam kondisi ketidaksadaran. 'Abid al-Jabiri kemudian menambahkan bahwa *al-waqt*, dalam konteks ini, didasarkan kepada dua hal. Salah satu diantaranya adalah keterputusan dari masa lalu dan masa depan, karena ia tenggelam di dalam kondisi spiritual (*ḥāl)* yang mencakup semua alur masa, dan mengambil semua putaran keabadian dalam satu kejapan yang dirasakan sangat panjang tanpa adanya permulaan dan akhir. Waktu sufi ini menafikan zaman natural (kosmologi) dan sekaligus psikologi.[41] Dengan demikian, *al-waqt* merupakan kondisi yang faktual, kondisi yang benar-benar nyata, yang berada diantara dua kondisi yang tidak nyata, yakni masa lalu dan masa depan.[42] Dalam makna inilah, kita dapat mengatakan bahwa *al-waqt* memiliki arti yang sangat dekat dengan *ḥuḍūr*. Jadi dapat dikatakan bahwa, *al-waqt* adalah *ḥuḍūr* dan *ḥuḍūr* adalah *al-waqt*.

Pada saat waktu spiritual ini terjadi, masa lampau dan masa yang akan datang tidak ada lagi, dan sudah tidak lagi memberikan pengaruh apapun. Hal ini sejalan dengan ungkapan al-Ḥujwirī, bahwa *al-waqt* dapat menyebabkan seseorang menjadi terbebas dari masa lampau dan masa mendatang.[43] Saat itu pula ia sudah tidak lagi memikirkan yang lain, baik masa lalu maupun masa depan. Inilah saat ketika pengaruh dari Tuhan (*ward min Al-Haqq*) turun pada jiwa (*nafs*) seseorang dan membuat hati (*qalb*)nya mengalami kebersatuan (*mujtami'*), sehingga ia tidak mempunyai ingatan apapun tentang masa lalu atau tidak berfikir tentang sesuatu yang belum terjadi.[44] Seorang sufi tidak lagi memikirkan dan memperhatikan masa lalu dan masa depan karena keduanya merupakan penghalang (*ḥijāb*) antara dirinya dengan Allah. Memikirkan masa lalu dan masa depan ini, juga berarti meninggalkan serta menyia-nyiakan kewajiban dalam waktu, hal yang tidak boleh dilakukan oleh seorang sufi. Dan kewajiban waktu baginya tidak lain adalah *muqarrabatullāh wa mushāhadatuh* (mendekatkan diri kepada Allah dan menyaksikanNya). Kebahagiaannya adalah bersama Allah di dalam *al-waqt*. Ia tidak pernah gelisah tentang masa lalu dan masa depannya, karena ia telah berada di dalam keabadian Tuhan. Dalam bahasa Schimmel, ia berada di dalam 'waktu di luar waktu', dimana tidak ada waktu sebelum dan sesudahnya, karena semuanya musnah dan yang tinggal hanya kekinian bersama Ilahi.[45] Dengan demikian, seseorang yang sedang berada di dalam *al-waqt*, akan merasakan kondisi kedekatan karena perjumpaannya dengan *al-Haqq* dan hati sanubarinya merasakan keintiman (*mujtami'an*) bersamaNya.

[41] Menurut al-Jabirī, hal kedua yang menjadi ciri *al-waqt* adalah meninggalkan ikhtiar, menerima satu bentuk dari *jabarīyah*, yakni meninggalkan setiap usaha dan menjadikan perbuatan, gerak dan diam semuanya dari Allah. Muḥammad 'Abid al-Jabirī, *al-Bunyah al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Taḥlilīyah Naqdiyah lī al-Nudhūm al-Ma'rifah Fī al-Thaqafah al-'Arabīyah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabī, 1993), 353. Selanjutnya disebut *al-Bunyah al-'Aql al-'Arabī*. Al-Jabirī, meskipun menulis dan memberi tanggapan terhadap konsep-konsep sufisme, namun ternyata ia tidak sepenuhnya memberikan apresiasi tradisi sufi secara umum. Sebaliknya ia justru memberikan kritikan dan bahkan memberikan "tuduhan" bahwa pemikiran sufisme sebagai *biang* atas kemunduran peradaban Islam. Lihat Ali Usman, "Epistemological Break al-Jabirī dan Kritik Terhadapnya", dalam *Jurnal Refleksi*, AF-FU UIN Kalijaga Yogyakarta (Vol. 9, No. 1, Januari 2009), 1-18.

[42] Orang-orang yang mengalami *al-waqt*, mengatakan bahwa mereka tidak mampu menemukan akibat dan sebab yang mendahuluinya. Di dalam *al-waqt*, ada kebahagiaan bersama *al-Haqq*. Namun ketika sesuatu menyibukkan kami dengan hari esok atau terbetik di hati kami pemikiran tentang hari kemarin, maka *terhijablah* kami dari waktu. Lihat, al-Ḥujwirī, *Kashf al-Mahjūb*, terj. Suwardjo Matharu dan Abdul Hadi WM. (Bandung: Mizan, 1997), 613.

[43] Al-Ḥujwirī, *Kashf al-Mahjūb*, 327.

[44] Al-Ḥujwirī, *Kashf al-Mahjūb*, 353.

[45] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimentions of Islam* (The University of Nort Carolina Press, Chapel Hill, 1975), 131-133. Hal senada juga dinyatakan oleh Bowering, bahwa ketika mistikus kehilangan identitas bersama keakuannya sendiri, dia mengalami identitas bersama Tuhan. Lihat, Gerhard Bowering, *The Concept of Time in Persian Sufism*, 42.

Lebih dari itu, dalam kondisi seperti ini, seseorang yang mengalami *al-waqt* justru dapat mengendalikan waktu.

Makna kedua dari *al-waqt* adalah keadaan atau kondisi yang sedang dihadapi seseorang, baik yang dimilikinya maupun yang harus dijalankannya. Dalam makna ini, terkandung adanya suatu kewajiban bagi seseorang dalam *al-waqt*. Makna ini tentu saja merupakan sebuah isyarat bahwa manusia (sufi) tidak dapat melepaskan diri dari ketentuan yang dibebankan kepadanya, sebagai bagian dari tanggungjawabnya.[46] Beban dan tanggungjawab di sini, tentu saja adalah sesuatu yang berhubungan dengan predikatnya sebagai seorang hamba kepada Tuhannya.

Inilah makna *al-waqt* yang ditegaskan oleh Ibn al-'Arabī:

وقيل : الوقت كل ما حكم عليك [47]

*"Dikatakan bahwa waktu adalah segala sesuatu yang dihukumkan (dibebankan) atas dirimu"*.

Makna *al-waqt* yang mengandung beban dan tanggungjawab ini, menyiratkan bahwa seorang manusia yang mengalami *al-waqt* dalam *ḥuḍūr*nya senantiasa dalam tugas kehambaannya, untuk berniat baik, berpikir baik dan berbuat baik. Ia akan senantiasa berhati-hati dalam aktifitasnya, dan berusaha agar selalu dalam koridor perintahNya dan menjauhi laranganNya. Bagi Ibn al-'Arabī, kewajiban yang telah ditetapkan *sharīah*, berupa perintah dan larangan ini, harus dipatuhi oleh setiap manusia sepanjang hayatnya.[48] Dengan demikian, ia akan

[46] Dalam bahasa Indonesia kata 'tanggung jawab' berkaitan dengan kata 'jawab'. Dalam bahasa Inggeris demikian pula, '*responsibility*' berkaitan dengan kata '*response*'. Sedangkan dalam bahasa Arab, kata '*mas'ūliyyah*' yang berarti tanggung jawab merupakan nisbah pada kata "*mas'ūl*" yang berarti orang yang ditanya dan karenanya harus menjawab. Maka bertanggungjawab berarti dapat menjawab bila ditanyai tentang perbuatan-perbuatan yang dilakukan. Tanggung jawab berarti bahwa orang tidak boleh mengelak bila diminta penjelasan tentang perbuatannya. Di dalam agama, jawaban terhadap pertanyaan tentang perbuatan manusia harus diberikan kepada Tuhan. Lihat, Mukhlisin Sa'ad, "Etika Sufi: Studi Pemikiran Etika Ibn Al-'Arabī", *Disertasi* (Jakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri- UIN Syarif Hidayatullah, 2008/1429), 123.

[47] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Bab 238, 528.

[48] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 386.





terus menyadari bahwa kelengahan dan kelalaiannya dalam *al-waqt*, akan memberikan dampak buruk kepada dirinya sendiri.

Ibn al-'Arabī mengingatkan agar setiap orang hendaknya dapat menjaga semua hukum dalam setiap keadaan. Dan momen waktu terbaik yang dimiliki manusia adalah ketika mereka melaksanakan aturan-aturan hukum *sharīah*. Pada saat inilah, Tuhan memberikan perhatian kepadanya melebihi hal lainnya. Bahkan menurut Ibn al-'Arabī, orang yang paling cerdas dari kaum *ahl Allāh* adalah mereka yang melihat bahwa semua kebaikan yang diperlukan seorang hamba diperoleh melalui pelaksanaan perintah-perintah dan aturan hukum Tuhan, yang telah ditetapkanNya bagi hamba-hambaNya dan yang telah disampaikan oleh rasulNya. Sementara sufi yang tidak akurat dan teliti dalam kepatuhannya terhadap *sharīah*, dikatakannya sebagai sufi yang tergelincir.[49]

Sejalan dengan hal ini, al-Qushairī menjelaskan bahwa untuk dapat benar-benar menjadi *'abd*, seseorang harus menaati beberapa kewajiban, tuntutan dan *adab* yang telah ditentukan baginya. Ia harus melaksanakan berbagai ketentuan *sharīah*, baik yang wajib maupun yang sunah. Al-Qushairī juga menambahkan, bahwa tanda-tanda orang *'ārif* adalah mereka yang senantiasa berpegang teguh pada hukum-hukum *sharīah* tanpa menguranginya sedikit pun, dalam seluruh aspek yang meliputinya. Ia senantiasa menjaga dan memelihara *al-waqt* pada saat menunaikan kewajibannya, sekalipun dalam keadaan tidak sadar. Seandainya terjadi pengurangan dalam aplikasinya, perbuatan tersebut dapat dianggap sebagai adanya sebuah keganjilan dalam dirinya.[50] Dengan demikian, seseorang yang mengalami *al-waqt*, akan memiliki kesadaran yang penuh bahwa *al-waqt* adalah *al-ḥākim*. Inilah yang dikatakan oleh Ibn al-'Arabī:

ومدار الكل على أنه الحاكم [51]

[49] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV, 312.

[50] Al-Qushairī, *Allah di Mata Sufi*, terj. Sulaiman al-Kumayi (Jakarta: Penerbit Atmaja, 2003), 47.

[51] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Bab 238, 528.

"*Dari pembicaraan semua di atas, dapat dikatakan bahwa ia (al-waqt) adalah al-ḥākim (sang pemutus / penentu)*".

Makna ketiga dari *al-waqt* adalah momen atau saat kesiapan keadaan seseorang menerima hunjaman dan *tajallī Ilāhī*. Ibn al-'Arabī menyebutkan bahwa secara spiritual, *al-waqt* adalah *tajallī Ilāhī* yang memasuki hati seseorang secara tidak terduga. Pada saat itulah terjadinya *hujum*, yaitu menghunjamkan diri pada jalan Ilahi atau sesuatu yang memenuhi desakan hati yang datang tiba-tiba untuk masuk ke jalan ruhani.[52]

Lebih lanjut, mengenai makna *al-waqt* dalam pembagian ketiga ini, Ibn al-'Arabī menjelaskan dalam syairnya:

الوقـت مـا أنت موصوف بـه أبدا *
فلا تزالـ بحكم الوقت مشهودا *
فـا الله يجعل وقتـي منـه مشـهده * [53]

"*Al-waqt adalah sesuatu yang engkau disifati dengannya selamanya * maka engkau selalu berhubungan dengan hukum al-waqt yang dipersaksikan * Allah menjadikan waqtku sebagai tempat persaksian dariNya **"

*Al-waqt* dalam syair ini memiliki makna yang lebih khusus, jika dibandingkan dengan dua makna *al-waqt* sebelumnya, yakni makna yang berhubungan dengan kehadiran Tuhan (*ḥaḍrah al-ilāhīyah*). Istilah *ḥaḍrah al-ilāhīyah* ini, sebagaimana telah dijelaskan pada penjelasan sebelumnya, mengacu kepada *ḥaḍrah ism jāmi'* (nama yang sempurna, komprehensif) yakni 'Allah', nama yang meliputi segala sesuatu, sekaligus menunjuk pada sifat *wujūd*, karena semua *asmā'* Ilahi lainnya merujuk kembali ke sana. Jadi, *ḥaḍrah al-ilāhīyah* merupakan totalitas dari *asmā'* Tuhan, yakni Allah. Dan seseorang yang sudah mengenal Allah,[54] maka secara otomatis ia akan mengenal seluruh

[52] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 755.
[53] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Bab 238, 528.
[54] Kata "Allah" disebut sebagai *ism al-jalālah*, yaitu nama yang menunjukkan kebesaran Tuhan. Sedangkan zat Tuhan sendiri dalam wujud kesendirianNya, tidak memerlukan nama. Komaruddin Hidayat, "Kata Pengantar" dalam Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabī: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), xix.





makhlukNya,[55] melaluiNya. Maka dengan demikian, dapat dikatakan bahwa orang yang berada dalam *al-waqt*, sekaligus orang yang *ḥuḍūr*, adalah orang yang mengenal makhlukNya, melalui DiriNya.

*Al-waqt* sebagai tempat persaksian (*mashhad*), merupakan penyaksian atas keagungan Allah. Dalam konteks inilah, Ibn al-'Arabī memberikan testimoninya bahwa setiap kali ia memasuki *al-waqt*, maka setiap kali itu pula ia memperoleh *mushāhadah*, yakni menyaksikan keagunganNya tanpa perantara. Dengan perkataan lain, ia *ḥuḍūr* bersamaNya, dalam setiap *al-waqt*. Karena itu, dalam konteks ini dapat dikatakan bahwa *al-waqt* juga tidak dapat dipisahkan dari *mushāhadah* dan *ḥuḍūr*. Dan semua ini, seperti keterangan Ibn al-'Arabī berikut ini, terjadi atas kehendakNya, terjadi dalam ketentuanNya.

وقيل : الوقت ما يقتضيه الحق ويجريه عليك [56]

"*Dikatakan, al-waqt adalah sesuatu yang merupakan qaḍa / ketentuan al-Ḥaq dan menjadikanmu berada di atasnya* (*dalam ketentuan tersebut*)".

Penjelasan Ibn al-'Arabī ini menunjukkan bahwa *al-waqt* bukan merupakan kehendak seorang manusia, karena ia sama sekali tidak memiliki campur tangan dalam *al-waqt*. Posisinya adalah penerima ketentuan, sedangkan Sang Pemberi atau Penentu adalah Tuhan. Selama *al-waqt* berlangsung, maka selama itu pula seseorang berada dalam ketentuan tersebut, tanpa bisa berpaling atau lari dari ketentuan yang ada. Bahkan ia tidak mampu untuk memilih atau membuat pilihan apapun bagi dirinya sendiri.

وقيل : الوقت ما يصادفهم من تصريف الحق لهم دون ما يختارون لأنفسهم [57]

"*Dikatakan bahwa al-waqt adalah sesuatu yang datang kepada mereka dari perlakuan al-Ḥaq terhadap mereka, tanpa melalui ikhtiyar / pilihan bagi diri mereka*".

Jadi, *al-waqt* merupakan hak prerogatif Tuhan. Manusia tidak memiliki kekuatan dan kekuasaan sedikitpun dalam masalah ini. Dalam

[55] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz IV, 199.
[56] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Bab 238, 528.
[57] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Bab 238, 528.

kondisi inilah terjadi *tajallī*. Adapun landasan mengenai *al-waqt al-ilahīyah* ini, menurut Ibn al-'Arabī, adalah ketika Allah menyifati diriNya berdasarkan pada ayat Qs. Ar-Rahman, 55: 29; "*kulla yaum huwa fī sha'n; setiap waktu Dia dalam kesibukan*".

Dengan demikian, seseorang yang mengalami *al-waqt* ini, benar-benar tidak memiliki kekuasaan apa pun untuk menentukan sesuatu bahkan untuk menentukan dirinya sendiri. Ia sepenuhnya berada dalam kekuasaan Allah. Oleh karena ia merupakan kehendak Tuhan, *al-waqt* tidak terjadi pada setiap orang, seperti yang disebutkan oleh Ibn al-'Arabī. Ia memang dikhususkan bagi orang-orang tertentu saja, orang-orang pilihan yang tidak memiliki pilihan, yakni orang yang sudah menyerahkan diri sepenuhnya kepada Tuhan.[58]

Dalam kondisi seperti ini, sejalan dengan apa yang telah disebutkan oleh Ibn al-'Arabī sebelumnya, menurut al-Qushairī, pada saat ketentuan Allah ini (*taṣrīf al-Haqq*) berlaku, orang yang berada di dalam *al-waqt*, tidak memiliki kemauan diri untuk menolak atau pun memilih.[59] Ia berada dalam kondisi tanpa pilihan. Ia seperti seorang bayi dalam pangkuan ibunya yang hanya mampu menerima sesuatu tanpa ditanya. Dalam analogi lain, ia laksana mayat dihadapan orang yang hidup, yakni menerima apapun tanpa penolakan. Bahkan orang yang berada dalam *al-waqt* ini, menurut al-Jabirī, bukan hanya tidak memiliki kemauan, melainkan juga tidak memiliki kemampuan diri untuk

[58] *Al-waqt*, menurut al-Jabirī, didasarkan kepada dua hal. Pertama, keterputusan dari masa lalu dan masa depan, karena ia tenggelam di dalam *ḥāl* yang mencakup semua alur masa, dan mengambil semua putaran keabadian dalam satu kejapan yang dirasakan sangat panjang tanpa adanya permulaan dan akhiran. *Al-waqt* ini menafikan zaman natural (kosmologi) dan sekaligus psikologi. Kedua, meninggalkan ikhtiar artinya menerima satu bentuk dari *jabarīyah*. Ia meninggalkan setiap usaha dan menjadikan perbuatan, gerak dan diam semuanya dari Allah. *Al-waqt*, bagi al-Jabirī tidak lain disandarkan kepada ketundukpasrahan kepada *jabarīyah* universal dan juga ketenggelaman universal di dalam kondisi spiritual. Lihat, Muhammad 'Abid al-Jabirī, *al-Bunyah al-'Aql al-'Arabī*, 353-354.

[59] Al-Qushairī, *Risālah al-Qushairīyah*, 55.





berusaha dan memilih, sehingga tindakannya dikendalikan sepenuhnya oleh Allah.[60]

Dalam kondisi ini, yakni dalam kondisi tanpa kemauan dan pilihan, maka kehendak dirinya menjadi kehendak Allah (*mashīatuhū mashīatullāh*). Ia berada dalam kedekatan yang hampir (*qurb al-qurb*) kepada Allah. Kedekatannya dengan Allah, menyebabkan kematian pada sahwat dirinya serta meluluhlantakkan hatinya di hadapan keagunganNya. Hatinya merasakan kenikmatan mencintai Allah, dan ia dapat merasakan nikmatnya segala sesuatu di sisiNya.[61] Kondisi seperti inilah yang oleh al-Hākim al-Tirmidhī, disebut dengan tauhidnya para wali yang diperoleh setelah Allah menyingkapkan *ḥijāb* sahwat dan *ḥijāb* ketaatan.[62] Adapun *ḥijāb* syahwat dan *ḥijāb* ketaatan ini muncul karena mengikuti kehendak (*mashī'ah*) nafsu, baik yang berupa kedurhakaan maupun *'ujub*. Namun setelah terjadinya penyingkapan (*kashf*) ini, ia menemukan manisnya cinta Allah sehingga lenyaplah cinta nafsu darinya dan tidak ada lagi *mashī'ah* pada dirinya kecuali *mashī'ah* (kehendak) Allah.[63]

Namun demikian, keseluruhan *al-waqt* dalam tiga makna yang telah dijelaskan di atas sebelumnya, yang terjadi tanpa pilihan dan

[60] Al-Jabirī, *al-Bunyah al-'Aql al-'Arabī Dirāsah Taḥlilīyah Naqdīyah li al-Nuẓūm al-Ma'rifah fī al-Thaqafah al-'Arabīyah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1993), 252-253.

[61] 'Abd al-Fattāḥ 'Abd Allāh Barkah, *al-Hakīm al-Tirmidhī wa Naẓariyatuh fī al-Wilāyah* (ttp: Maṭbu'ah Majma' al-Buḥūth al-Islāmīyah, tth), 106.

[62] Menurut Najm al-Dīn Kubrā, *haḍrah al-Quds* tidak akan diungkapkan sampai dan kecuali apabila seseorang merobek hijab-hijab (*hujūb al-nafs*). Hizbullah Mawlana, Syaikh Najm al-Dīn Kubrā, "Adab al-Suluk: A Treatise on Spiritual Wayfaring", *Jurnal Tawhid*, Vol.VII, No. 4, 1411 H., 101. Menurut al-Tirmidhī, *ḥijāb* itu terbagi pada dua bagian; pertama, *ḥijāb* kedurhakaan dan kedua, *ḥijāb* ketaatan. *Ḥijāb* kedurhakaan adalah tabir penghalang seseorang dari Tuhan karena mengikuti hawa nafsunya dan berpaling dari perintah Allah. Sedangkan *ḥijāb* ketaatan adalah tabir penghalang seseorang dari Tuhan karena ia memandang amal-ibadahnya sendiri. Dengan demikian, setelah menghilangkan semua *ḥijāb* itu maka ia tunduk, pasrah kepada apa yang menjadi kehendakNya, sehingga apa saja yang dikehendakinya, menjadi kehendak Allah. Sampai pada puncaknya, seorang sufi akan ditarik Allah ke sisinya sehingga ia merasakan nikmat berada di sana. Lihat, 'Abd al-Fattāh 'Abd Allāh Barkah, *al-Hakīm al-Tirmidhī wa Naẓariyatuh fī al-Wilāyah*, 106.

[63] 'Abd al-Fattāh 'Abd Allāh Barkah, *al-Hakīm al-Tirmidhī wa Naẓariyatuhū Fī al-Wilāyah*, 77.

kemauan dari seorang hamba ini sehingga ia berada sepenuhnya dalam kendali Tuhan, tidak dapat dilepaskan dari *istiʻdād*, yakni kesiapan dirinya dalam menerima ketentuan Tuhan. Ibn al-'Arabī lebih jauh menjelaskan:

فالوقت على الحقيقة ما أنت به, وما أنت به هو عين استعدادك, فلا يظهر
فيك من شؤون الحق التي هو عليها إلا ما يطلبه إستعدادك [64]

*"Al-waqt secara hakikat adalah apa yang engkau dikaitkan dengannya, sedangkan apa yang berkaitan denganmu adalah sesuatu yang engkau persiapkan. Dengan demikian, tidak akan muncul di dalam dirimu keadaaan al-Haq yang berada diatasnya, kecuali apa yang engkau usahakan (isti'dad mu)*".

Pernyataan Ibn al-'Arabī ini menunjukkan bahwa meskipun *al-waqt* merupakan kehendak dan ketentuan Tuhan pada diri seorang hamba, namun apa yang diberikan oleh Tuhan kepadanya dalam *al-waqt*, tergantung pada *istiʻdād* yakni kesiapan dirinya dalam menerima ketentuan Tuhan tersebut. Ia akan diberikan *tajallī* sesuai dengan kesiapan dirinya yang telah diusahakan atau diperjuangkan selama ini. Dengan demikian, *al-waqt* memiliki dua sisi penting, yakni pilihan atau ketentuan Tuhan sepenuhnya pada satu sisi, dan kesiapan seorang hamba pada sisi yang lain. Jadi, *al-waqt* adalah takdir Tuhan sekaligus perjuangan seorang hamba. Dan, Ibn al-'Arabī mengingatkan, bahwa seseorang tidak akan mengetahui tentang *al-Ḥaq* dalam *al-waqt*, kecuali sebatas perjuangan yang telah dipersiapkannya sebelumnya.

كما قررنا في ظهور الحق في أعيان الممكنات بحسب ما تعطيه من
الإستعداد فتنوعه بها وهو في نفسه الغني عن العالمين [65]

*"Sebagaimana telah kami jelaskan (pada bagian sebelumnya) bahwa kemunculan al-Haq di dalam benda-benda yang bersifat mungkin, sesuai dengan berapa besar persiapan yang engkau lakukan. Jadi, keragamannya (al-waqt) berkaitan dengan isti'dād, sedangkan Allah dalam dirinya tidak memerlukan alam semesta*".

Keterangan ini menunjukkan bahwa *isti'dad* sangat besar pengaruhnya pada kemunculan *al-waqt*. Namun perlu diketahui bahwa

[64] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Bab 238, 528.
[65] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Bab 238, 528.





karena *istiʻdād* seseorang dengan yang lainnya tidak pernah sama, maka *tajallī* Tuhan pada (*qalb*) setiap orang juga tidak mungkin sama.[66] Artinya, semakin besar *istiʻdād* seseorang, semakin besar pula karunia *tajallī* yang diperolehnya. Sebaliknya, semakin kecil *istiʻdād* seorang hamba, maka akan semakin kecil pula karunia *tajallī* yang diberikan Tuhan pada dirinya. oleh karena itu, setiap orang hendaklah selalu mempersiapkan dirinya dengan penuh keseriusan dan kesungguhan (*mujāhadah*),[67] yakni membersihkan *qalb*nya untuk tempat turunnya *tajallī* pada saat terjadinya *al-waqt*.

Penjelasan kedua dari ungkapan Ibn al-'Arabī di atas adalah keadaan spiritual (*ḥāl*) seseorang dalam *al-waqt*. Ungkapan ini sangat nyata dari ungkapannya, "*huwa mā anta bihī fī hālika*", ia (*al-waqt*) adalah *ḥāl* yang engkau berada di dalamnya. Ini berarti bahwa orang yang mengalami *al-waqt* sedang berada dalam kondisi spiritual (*ḥāl*), dan orang yang berada dalam *ḥāl*, secara otomatis sedang berada dalam *al-waqt*.

Pada kesempatan yang lain, Ibn al-'Arabī juga menyatakan:

[66] Ibn al-'Arabī menjelaskan tentang sifat tak berbatas dan nomena (tak menjelma) dari hati manusia penerima *tajallī* Tuhan, yaitu hati yang berkekalan mengalami teofani (*tajallī*) atau penampakan dan manifestasi zat Ilahiah. Kedudukan dan sifat hati ini dalam teks-teks Ibn al-'Arabī terkait dengan doktrin fundamentalnya tentang manifestasi Tuhan yang tidak berkesudahan, tidak berbatas, dan tidak pernah terulang sama. Tuhan dalam keadaan selalu menjelmakan diri ke dalam setiap bentuk dan makna. Hati manusia, tentunya hati seorang *'ārif*, mampu menangkap ketidakberbatasan dan ketidakbersudahan *tajallī* Tuhan ini. Hal ini menemukan sandarannya karena hati itu sendiri, menurut Ibn al-'Arabī, secara substansi adalah suatu tempat transformasi, fluktuasi, dan perubahan terus-menerus, dan menjadi fakultas imajinasi. Salah satu bentuk implikasi penyaksian dan pemaknaan hati yang tidak berkesudahan adalah penjelmaan Tuhan ke dalam berbagai bentuk sesuai penyaksian hati manusia yang berbeda dan berubah-ubah tersebut. Lihat, dalam penjelasan Chittick, "Rumi and Maulawiyah: Between Rumi and Ibn 'Arabī", dalam Nasr, *Islamic Spirituality: Foundation and Manifestation* (London: The Crossroad Publishing Company, 1997), 158-159. Tentang teks-teks Ibn al-'Arabī mengenai *qalb* ini, lihat dalam Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, mis. 107-112.

[67] Tanpa melakukan *mujahadah*, menurut Khomeini, siapapun yang mengakui pemilik ilmu dan *ma'rifah* sebagai *tajallī*Nya, hanya memiliki keduanya dalam bentuk konsep-konsep belaka. Mereka tidak mampu memahami isyarat para nabi dan wali, kecuali pada lapisan luar dan lahiriahnya saja. Muhammad Irshadnia, "Pengaruh Prinsip Filsafat Terhadap Penafsiran Teks Agama: Pandangan Imam Khomeini", *Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. 1, No. 4, 2011), 43.

أن حقيقة الوقت ما أنت به و عليه , في زمان الحال[68]

"*Hakikat al-waqt adalah sesuatu yang engkau memiliki hubungan dengannya dan berada di atasnya, dalam masa ḥāl*".

Pernyataan Ibn al-'Arabī ini secara jelas menunjukkan bahwa *ḥāl*, yakni suatu keadaan spiritual di mana seseorang berada di dalam *al-waqt*, dirasakan dan dialami oleh orang yang mengalaminya secara langsung, tanpa perantara, baik perantara sesuatu (benda), maupun perantara manusia. Oleh karena terjadi tanpa perantara, maka *al-waqt* terjadi secara langsung dalam kesadaran. Di sisi lain, Ibn al-'Arabī juga menyebutkan bahwa *al-waqt* tidak terjadi pada setiap orang, melainkan pada orang-orang tertentu saja, yakni orang yang telah ditetapkanNya. Lebih lanjut ia mengatakan:

وكذالك الأوقات الزمانية بحسب ما يحدث الله فيها في حق كل شخص [69]

"*Demikian juga dengan al-awqāt al-zamaniyah, ia tidak berkaitan dengan sesuatu yang ditetapkan Allah pada setiap orang*".

Penjelasan Ibn al-'Arabī di atas bermakna, bahwa *al-waqt* itu tidak terjadi pada semua atau banyak orang, melainkan terjadi hanya pada sebagian orang, yakni orang-orang yang telah memiliki kesiapan yang ada pada dirinya (*isti'dād*), seperti penjelasan pada bagian sebelumnya.

*Al-waqt*, seperti disebutkan sebelumnya, bukanlah waktu yang biasa. Ia adalah waktu spiritual yakni waktu yang sedang terjadi, sekaligus waktu yang terhubung dengan ketuhanan, atau waktu dalam *ḥāl*. Dengan demikian, *al-waqt* merupakan kondisi spiritual yang membuat seseorang berada diluar ruang dan waktu alami,[70] atau yang disebut dengan waktu biasa, yakni waktu fisik. Ia berada dalam waktu yang tidak biasa, yakni waktu suci, atau waktu spiritual. Dalam kondisi ini, ia berada dalam keadaan *ḥuḍūr* dengan Tuhan, dan 'terpisah' dari alam, untuk sementara waktu. Dalam bahasa Annemarie Schimmel, ia

[68] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Bab 238, 528.

[69] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Bab 238, 528.

[70] Mengenai penjelasan waktu alami (*nature time*) ini, dapat dilihat dalam Joko Siswanto, *Kosmologi Einstein*, 59.





berada di luar ruang dan waktu dimana tidak ada waktu sebelum dan sesudahnya, karena semuanya musnah, yang tinggal hanya kekinian bersama Ilahi.[71] Pada saat seperti ini, sufi mengalami kehilangan identitas bersama keakuannya sendiri. Selanjutnya ia hanya mengalami identitas bersama Tuhan.[72]

Keterangan Ibn al-'Arabī ini juga tampaknya sejalan dengan pandangan al-Ḥanafī,[73] dan al-Qushairī,[74] yang mengatakan bahwa *al-waqt* adalah kondisi seseorang pada saat berada dalam *ḥāl*.[75] *Ḥāl*, dalam konteks ini, menunjukkan bahwa kondisi yang disebut oleh al-Ḥanafī bukanlah waktu alamiah atau waktu biasa, melainkan waktu spiritual yang dialami dalam kondisi spiritual pula. Kondisi ini jelas akan sulit dipahami oleh orang yang tidak pernah mengalaminya. Namun waktu spiritual ini (*al-waqt*) adalah waktu yang sesungguhnya, yakni waktu yang benar, waktu yang nyata. Al-Jabirī juga menjelaskan bahwa *ḥāl* memiliki hubungan yang kuat dengan *al-waqt* dalam hal *fi'li*. Ia bukan bagian dari zaman melainkan suatu kondisi ekstase (*wārid*) yang terjadi dalam *al-waqt* yang menghiasi *ḥāl* seumpama ruh pada jasad. Dengan demikian, *al-waqt* memerlukan *ḥāl* karena *al-waqt* yang sejati itu ada karena adanya *ḥāl*. Konsekwensinya, *ṣāhib al-waqt* menjadi *ṣāhib al-hal*, sehingga terpotonglah darinya perubahan alam dunia

[71] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimentions of Islam* (The University of Nort Carolina Press, Chapel Hill, 1975), 131-133.

[72] Gerhard Bowering, *The Concept of Time in Persian Sufism*, 42.

[73] 'Abd al-Mun'im al-Ḥanafī, *Mu'jam Muṣṭalahāt al-Ṣufiyyah* (Beirut: Dar al-Masirah, tth.), 268.

[74] Al-waqt adalah *ḥāl* yang "kebetulan" diberikan Allah (*ma yusādifuhum min taṣrīf al-haqq*) kepada seorang sufi, tanpa kehendak darinya. Lihat al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairīyah* (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, 1959), 90-91. Lihat juga Ḍiyā' al-Dīn Aḥmad Muṣṭafā al-Kamashkhanawī al-Naqshabandī, *Jami` al-Usūl fi al-Auliyā'* (Singapura: al-Haramain, tt.), 320.

[75] *Ḥāl* (pl. *aḥwāl*) yaitu suatu kondisi yang terjadi pada hati tanpa adanya kesengajaan, usaha dan upaya baik itu berupa kegembiraan atau kesedihan atau rindu atau kecemasan, atau kemuliaan atau pun kebutuhan. *Aḥwāl* merupakan pengalaman spiritual yang ditemui oleh penempuh jalan tasawuf (*sālik*) dalam perjalanan menuju Tuhan. Menurut al-Qushairī, ia merupakan perolehan atas anugerah Tuhan (*mawāhib*). Lihat Abū al-Qāsim 'Abd Karīm ibn Hawāzīn al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairīyah*, 57. Di sisi lain, al-Kalābadhi mendefinisikan *ḥāl* sebagai keadaan yang diberikan Tuhan di tengah seseorang yang melakukan perjalanan spiritual melalui *maqām* tertentu. Lihat, Abū Isḥaq ibn Ibrāhim ibn Ya'qūb al-Bukhāri al-Kalābadhi, *al-Ta'āruf li Madhāhib Ahl al-Taṣawwuf* (Mesir: al-Kullīyah al-Azharīyah, 1969), 106.

(alam fisik) dan ia permanent di dalam *al-waqt*nya. Hal ini terjadi karena pergi dan datangnya *wārid* hanya terjadi pada *al-waqt* bukan pada *ḥāl*.[76]

Penjelasan Ibn al-'Arabī yang dikuatkan dengan pandangan al-Ḥanafī dan al-Jabirī di atas, tampaknya sejalan dengan apa yang disampaikan oleh al-Munawī berikut ini;

عبارة عن ما انت فيه في زمان الحال من غير تعين الى ماض ومستقبال [77]

"(*Al-Waqt adalah*) *ungkapan tentang kondisi dimana kamu berada di dalamnya pada saat ḥāl, tanpa ditentukan oleh masa lampau atau masa yang akan datang*".

Dalam *al-waqt* (*al-awqāt*), seseorang akan mengalami sesuatu pada pandangan mata hatinya (*'ain al-qalb*). Hal ini seperti yang telah disebutkan oleh Ibn Sinā, bahwa orang yang memiliki *irādah* dan melakukan *riyāḍah* dalam perjalanan spiritualnya, jika mengalami kemajuan sejauh tertentu, maka ia akan melihat kilasan-kilasan cahaya Ilahi dan merasakan pantulan keagungan Allah dalam *qalb*nya yang dirasakan sangat menyenangkan. Akan tetapi kilasan cahaya dan pantulan keagunganNya itu berlalu dengan begitu cepat laksana kilat. Kondisi inilah yang dinamakan *al-awqāt*. Oleh karena itu, semakin sering seseorang melakukan *riyāḍah* dalam kesehariannya, maka akan semakin sering ia dikuasai oleh keadaan seperti ini. Bahkan jika ia terus mengalami kemajuan dalam kedudukan (*maqām*) tertentu, keadaan (*ḥāl*) dapat menguasai dirinya, meskipun tanpa *riyāḍah* lagi.[78]

Kilasan cahaya Ilahi dan pantulan keagungan Tuhan, datang dan pergi hanya terjadi pada *al-waqt*, bukan pada *ḥāl*. Pada saat *ḥāl* terjadi dan menyelimuti diri seseorang, maka hari-harinya, yakni jam-jam dan menit-menit dalam hidupnya, akan menjadi *al-waqt*, sehingga *al-waqt* yang biasanya hanya berupa kilatan sesaat, akan berubah menjadi lebih stabil, tetap dan akhirnya permanent. Pada kondisi ini, seseorang akan selalu merasakan kondisi spiritual dalam dirinya, bersamaan dengan waktu spiritual yang terjadi padanya. Inilah suatu kondisi yang membahagiakan bagi seorang sufi, sehingga pada gilirannya ia merasakan ketenangan dan ketentraman batin sepanjang hidupnya.

*Al-waqt* ada ketika sang sufi berada dalam *ḥāl* atau dalam pengalaman puncak bersama dengan Tuhan. *Al-waqt* merupakan kesadaran untuk berjalan menuju Tuhan yang berakhir di kedudukan *lā makān*, suatu keadaan yang tidak ada tempat, yang ada hanyalah *al-waqt*, dimana ia hidup di dalamnya beserta waktu Ilahi. Hal ini terungkap dalam kata-kata Nabi:

لي مع الله وقت لايسعه الملك مقرب ولا النبي مرسل [79]

"*Aku memiliki waktu khusus bersama Allah yang tidak bisa dimasuki malaikat yang mendekat dan tidak juga nabi yang diutus.*"

Ibn al-'Arabī memberikan penjelasan yang lebih rinci, bahwa pada saat seseorang berada dalam *al-waqt*, ia berada dalam kondisi yang tidak melihat apapun selain Allah.

[80] ...حتى لا يرى غير الله وهو قوله صلعم : "لي وقت لا يَسَعني فيه غير ربي"

... *sehingga ia tidak melihat apapun selain Allah, dan inilah ucapan Nabi saw: "Aku memiliki waqt yang tidak ada menemaniku di dalamnya, kecuali Tuhanku*".

Ucapan Nabi dan tambahan penjelasan Ibn al-'Arabī di atas, menunjukkan bahwa pada kondisi puncak *al-waqt* ini, seorang sufi tidak lagi memandang apapun selain Tuhan. Tiada lagi makhluk apapun yang terlihat olehnya, bahkan ia tidak lagi melihat dirinya sendiri. Ia musnah di dalamNya, lenyap denganNya dan kekal bersamaNya. Inilah puncak dari pengalaman spiritual dalam *al-waqt*, dalam spiritual *ḥuḍūr*, sebuah kondisi yang mustahil didapatkan oleh orang-orang yang meniti di jalan spiritual tanpa Tuhan atau spiritual tanpa ajaran agama.

---

[76] Muhammad 'Abid al-Jabirī, *al-Bunyah al-'Aql al-'Arabī*, 335.

[77] Muḥammad 'Abd al-Raūf al-Munawī, *al-Tauqīf 'alā Muhimmah al-Ta'arīf* (Beirut: Dar- al-Fikr al-Mu'ashir, 1990), 731.

[78] Murtaḍa Muṭahhari dan Ṭabaṭaba'i, *Light within Me*, Jilid I-II, terj. M.S Nasrullah, *Menapak Jalan Spiritual* (Bandung: Pustaka Hidayah, September 2000), 70.

[79] Ṣadr al-Dīn Muhammad al-Shirazī, *Al-Maẓāhir al-Ilāhīyah* (Qum: Maṭba'ah Maktab al-'Alam al-Islāmīyah, 1377), 104.

[80] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I , 753.

### 3. Hubungan *Ḥuḍūr* dengan *al-Waqt*

Bagaimana hubungan *ḥuḍūr* dengan *al-waqt* (waktu spiritual).[81] Untuk menjawab hal ini, kita akan melihat pernyataan Ibn al-'Arabī terhadap mereka yang selalu berada dalam kehadiran hati kepada Allah (*ahl al-ḥuḍūr*). Berikut penjelasan Ibn al-'Arabī dalam ungkapan yang agak panjang:

فالعارف الذي هو على صلاته دائم وفي مناجاته بين يدي ربه قائم في حركاته وسكناته, فما عنده وقت معين وغير معين بل هو صاحب الوقت. ومن ليس له هذا المشهد فهو بحسب ما يذكره ربه من الحضور معه, غير أن العارف دائم الحضور إذا لم يفرّق بين الأوقات بما يجده من المزيد والفضل بين ما هو مفروض من ذالك الحضور وبين ما تطوع به من نفسه فهو ناقص المقام كامل الحال لاستصحاب الحضورالدائم.[82]

*"Seorang yang 'arif, adalah orang yang dā'im di dalam salatnya, dalam munājahnya ia berada 'di hadapan' Tuhannya, yang istiqamah dalam gerak dan diamnya. Baginya tidak ada waktu tertentu maupun tidak tertentu, akan tetapi dialah ṣāḥib al-waqt. Dan orang yang belum mencapai puncak penyaksian seperti ini, maka ia termasuk kelompok yang disebutkan oleh Tuhannya, yakni orang yang ḥuḍūr bersamaNya. Namun, sang 'ārif yang kekal dalam ḥuḍūrnya jika ia tidak (dapat) membeda-bedakan antara al-awqāt itu dalam kelebihan dan keutamaannya, antara yang difardukan ḥuḍūrnya dan yang ia lakukan atas kemauannya sendiri, maka ia termasuk pada orang yang berkekurangan dalam maqām tetapi sempurna dalam ḥālnya.*

Ada dua hal yang dapat dijelaskan dari pernyataan Ibn al-'Arabī di atas yakni, *ahl al-ḥuḍūr* dan cirinya, serta *ahl al-ḥuḍūr* sebagai *ṣāḥib al-waqt* dan *ṣāḥib al-ḥāl*.

Pertama, *ahl al-ḥuḍūr* dan cirinya. Menurut Ibn al-'Arabī, *ahl al-ḥuḍūr* itu adalah seorang *'ārif*, yakni orang yang telah mengenal Tuhannya. Seorang *'ārif* adalah manusia yang mengetahui dan

---

[81] Al-Harawī mengklasifikasikan *al-waqt* ke dalam kelompok *al-wilayah* artinya bahwa *ṣāḥib al-waqt* berada pada tingkatan kewalian. Lihat, Abī Ismā'īl al-Harawī, *Manāzil al-Sā'irīn ilā al-Haqq al-Mubīn*, dikomentari 'Afīf al-Dīn Sulaimān ibn 'Alī al-Tilismanī (Tunis: 'Abd al-Hafiẓ Manṣūr Markaz al-Dirāsat wa al-Abhāth al-Iqtiṣādīyah wa al-Ijtimā'īyah, 1988), 449-462.

[82] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 482.





mengenal Tuhannya melalui penyingkapan intuitif (*kashf*),[83] penyaksian (*mushāhadah*),[84] dan rasa (*dhawq*).[85] Ia melihat Tuhan dalam semua lokus penampakanNya sembari tetap mengakuiNya dalam setiap bentuk. Ia bergerak bersama Tuhan di mana pun Tuhan "bergerak" dan memandang, menyaksikan 'wajah' Tuhan pada semua obyek pandangan. Pengetahuan *ahl al-ḥuḍūr* tentangNya ini sejalan dengan pernyataan Alqur'ān, "*Maka kemana pun kamu menghadap, di situ ada*

---

[83] *Kashf* yang merupakan ciri sufisme, menurut Mullā Ṣadrā, adalah metode yang paling berhasil untuk mencapai pengetahuan yang sejati, yang ditopang oleh wahyu, dan tidak bertentangan dengan *burhān* (pembuktian rasional). Lihat, Syaifan Nur, "Filsafat Wujud Mulla Shadra", dalam *Mulla Shadra. Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. I, No 4, 2011), 205. *Kashf* atau terbukanya tirai-tirai alam *ghaib* merupakan pemberian (*mauhibah*) Tuhan kepada seseorang yang meniti jalan tasawuf. Penyingkapan, yang sangat banyak jumlahnya ini, akan mencapai titik puncaknya suatu saat, dimana seseorang akan merasakan tajallī Tuhan Yang Maha Indah dan Sempurna. Satu pendapat mengatakan bahwa *ḥijāb* itu berjumlah tujuh puluh ribu. Ibn al-'Arabī mengutip sebuah hadis, "Sesungguhnya Allah mempunyai tujuh puluh ribu *ḥijāb* dari *nūr* dan kegelapan; kalau saja Dia membukanya, kesucian wajahNya akan membakar semua yang dilihatNya dari makhluk-makhlukNya". Lihat, Ibn 'Arabī, *Kalimah Allāh Kitāb al-Jalālah*, terj. Hasan Abrori, *Hakikat Lafdz Allah: Sebuah Kajian Filsafat Sufistik Tentang Lafdzhul Jalalah* (Surabaya: Pustaka Progresif, 2002), 149. .

[84] *Mushāhadah*, berarti menyaksikan dengan mata kepala sendiri. Sedangkan menurut terminologi sufi, *mushāhadah* adalah menyaksikan secara jelas dan sadar apa yang di cari, yakni Allah. Jadi, seseorang sufi telah merasa berjumpa dengan Allah. Menurut al-Kalābadhī, dalam *mushāhadah* ini, seringkali diungkapkan beberapa istilah yang mengandung maksud tertentu atau bertujuan memberikan penjelasan tentang *mushāhadah*, yaitu istilah *muhāḍarah*, *ghaibah*, *mukāshafah*, *ṣahwu*, dan *sakr*. Dua kata yang senada dengan *mushāhadah*, adalah *muhāḍarah* dan *mukasyafah*. *Muhāḍarah* adalah adanya perasaan telah hadirnya Allah di dalam hatinya, dan sebagai kelanjutannya terjadilah *mukāshafah* yaitu tersingkapnya tabir yang menjadi kesenjangan antara sufi dengan Allah. Dengan demikian tercapailah *mushāhadah*. Orang yang telah memperoleh *muhāḍarah* disebut *ḥuḍūr*, yaitu apabila seseorang telah merasakan hadirnya Allah dalam hatinya secara terus menerus sehingga yang dirasa dan diingatnya hanya Allah. Abū Bakar Muḥammad al-Kalābadhī, *al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* (Kairo: al-Kullīyah al-Azharīyah, 1969), 140-141.

[85] Menurut Ibn al-'Arabī, *dhawq* merupakan jalan untuk mendekatkan diri kepada Allah. Semua orang yang ingin melakukan *taqarrub* kepadaNya, akan menempuh jalan ini. Dijelaskannya, Farqad al-Sabakhi dan Mālik Ibn Dinar termasuk diantara *ahl al-adhwāq* yang baik, Ketika Hasan al-Baṣri (lahir di Madinah pada 21 H/642 M dan wafat 110 H/728 M), ingin berbicara tentang berbagai misteri ketuhanan, maka ia akan menghubungi keduanya, menutup pintunya pada orang-orang lain dan kemudian duduk berbicara dengan mereka tentang pengetahuan khusus ini. Lihat lebih lanjut dalam Stephen Hirtenstein and Layla Shamash (pent.), "Kitāb al-Fanā' fī al-Mushāhadah by Ibn 'Arabī", Vol. IX, *the Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society* (1991).

*wajah Allah*".[86] Manusia seperti ini disebut pula dengan *ṣāḥib al-tahqīq*, yakni orang yang mencapai pembuktian kebenaran dan *ahl al-kashf*, yakni ahli penyingkapan intuitif. Ia merupakan manusia sempurna yang hatinya menerima *tajallī* Tuhan dan mengalami perubahan setiap saat sesuai dengan bentuk penampakan DiriNya.[87]

Manusia yang mencapai tahap *'ārif* ini, memiliki kedudukan yang tinggi, *maqām* yang dekat di sisi Tuhan. Mereka dimuliakan di sisiNya. Mereka *riḍa* kepada Tuhan dan Tuhan *riḍa* pada mereka, dan mereka adalah manusia pilihan dari sekian banyak hambaNya. Semua itu karena Tuhan telah memberikan kemampuan *ma'rifah* di dalam dirinya.[88] Zaruq mengatakan bahwa hakikat *ma'rifah* itu menuntut seorang *'ārif* untuk mengonsentrasikan pandangannya kepada Tuhan, mengambil pelajaran dari sifat-sifatNya atas apa yang dilimpahkan kepada dirinya. Apabila ia dihadapkan pada perspektif keindahan (*jamal*)Nya, ia segera mengingat kebesaranNya. Dan jika ia dihadapkan pada kebesaranNya, ia segera mengingat keindahanNya. Karena ia senantiasa tidak pernah putus asa dari Allah, apa pun yang terjadi. Juga tidak merasa aman, kecuali hanya dari Allah. Sebab fenomena

[86] Lihat Q.s. al-Baqarah, 2:115. Orang yang *'ārif bi Allāh*, menurut Abdullah ibn Abd al-Razak, seorang khalifah Khalwatiyah Sammaniyah di Makasar, dalam kitab *Qūt Qulūb al-'Ārifīn*, mengetahui adanya Allah dalam tiap sesuatu (*wujūd Allāh fī al-ashyā'*), tetapi mereka tidak boleh mengungkapkannya, karena hal tersebut hanya dapat diketahui dengan rasa (*idrāk bi al-dhawq*). Ahmad Rahman, "Qūt Qulūb al-'Ārifīn", *Jurnal Lektur Keagamaan* (Puslitbang Lektur Keagamaan Depag RI, Vol. IV, No. 2, 2006), 322.

[87] Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikām*, Juz I, 22-26, 185 dan Juz II, 149, 271. Seorang *'ārif* yakni *ahl al-ḥuḍūr*, tidak dapat dilepaskan dengan ilmu. Ilmu dapat diperoleh melalui refleksi (*fikr*), penyingkapan (*kashf*) ataupun wahyu. Kelembutan hakikat manusia (*al-laṭīfah al-insānīyah*), dapat menangkap ilmu melalui berbagai cara. Ketika manusia mendapatkan ilmu melalui *fikr*, maka alat yang digunakan disebut akal. Manakala pengetahuan diperoleh langsung dari Tuhan, alat tersebut dinamakan *qalb*, yang dikontraskan dengan akal. Apapun yang dijadikan sarana oleh jiwa dalam meraih ilmu, subyek tetap satu. Tidak ada perbedaan dari segi entitas antara *qalb* dan akal, meski terdapat perbedaan nyata di antara berbagai modalitas pengetahuan. Sebagaimana diketahui, akal mendapatkan ilmu melalui berbagai batasan dan ikatan, sementara *qalb* melampaui seluruh batasan. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*: *Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York, 1989), 159.

[88] Menarik sekali apa yang diungkapkan oleh Ibn al-'Arabī tentang orang-orang *'ārif* yang dekat dengan Tuhan yang diistilahkan dengan oleh Carl W. Ernst sebagai 'manusia tanpa sifat'. Lihat lebih lanjut penjelasan mengenai hal ini dalam, Carl W. Ernst, "The Man Without Attributes: Ibn 'Arabī's Interpretation of Abu Yazid al-Bistami", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Vol. XIII, 1993.





yang tampak, tidak mengharuskan sebagai kesamaan batin dari sifat-sifatnya. Bagi Ibn al-'Arabī, seorang *'ārif* memiliki kekuatan yang dahsyat, karena Tuhan memberikan kepadanya 1200 kekuatan yang berpengaruh pada alam tinggi dan rendah. Andaikata satu kekuatan itu dibebankan pada alam, hal itu akan melenyapkannya.[89]

Menurut Abū al-Qāsim al-Junaid, *'ārif* adalah seseorang yang lenyap dari dirinya sendiri, berhubungan (*muttaṣil*) dengan Tuhannya sembari tetap melaksanakan hak-hakNya. Ia melihat Tuhan dengan *qalb*nya sehingga terbakar dengan cahaya-cahaya hidayahNya. Ia meminum air jernih dari 'cangkir' kasih sayangNya dan ditampakkan baginya kemahaperkasaan Tuhan dari tutup-tutup kegaiban. Apabila ia bicara, maka dengan Allah, jika diam maka dari Allah, jika bergerak dengan izin Allah, jika berdiam bersama Allah. Dia itu dengan Allah (*bi Allāh*), bagi Allah (*li Allāh*), bersama Allah (*ma'a Allāh*), dari Allah (*min Allāh)* dan kepada Allah (*ilā Allāh*).[90] Pada saat kebersamaan seperti inilah, seorang *'ārif* dikenal dengan *al-waqt* yang mana *ṣāḥib al-waqt* adalah pemilik *ḥāl* yang terputus darinya perubahan dan istiqamah dalam *al-waqt*nya.[91]

Adapun kriteria *'ārif* yakni *ahl al-ḥuḍūr* menurut Ibn al-'Arabī, dalam konteks ini, ada tiga yakni yang *dā'im* di dalam salatnya, dalam

[89] Namun demikian kekuatan tersebut tidak akan membuat seorang *'ārif* menjadi takabur karena *ma'rifah*nya yang tinggi. Buktinya, sungguh pun seorang *'ārif* memiliki kemampuan yang luar biasa, ia tidak mampu mengusir seekor lalat yang hinggap di badannya disebabkan dua hal. Pertama, karena pengetahuannya, dan kedua, karena malu terhadap Allah. Dia menyadari bahwa lalat itu merupakan utusan (*rasūl*) dari *al-Haq*, sebab Dialah yang menurunkan lalat itu pada badannya, sementara dia menunggu kalau-kalau ada berita yang dibawa lalat tersebut. Apabila tugasnya telah selesai, ia boleh beranjak pergi bila dikehendaki Penciptanya, atau tetap hinggap sebagaimana adanya, dan ia tidak mengusirnya sebagaimana yang dilakukan oleh orang-orang awam. Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz III, 15.

[90] Al-Ghazālī, "Sirr al-'Ālamīn wa Kashf Mā fī al-Dāraīn" dalam *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 200. Lihat juga, Ahmad ibn Muḥammad ibn 'Ajibah al-Husnī, *Ayqaḍ al-Himām Fī Syahr al-Hikām* (Beirut: Dār al-Ma'ārif, tth.), 200.

[91] Muḥammad 'Abid al-Jabiri, *al-Bunyah al-'Aql al-'Arabī Dirāsah Tahlilīyah Naqḍīyah lī al-Nuẓūm al-Ma'rifah fī al-Thaqafah al-'Arabīyah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabī, 1993), 355. Ketika seorang *'ārif* telah menduduki semisal *ghawth*, *quṭb*, atau *khalīl*, maka dia didekatkan kepada Allah, di sanalah ia diajak bicara, diajak dialog, diberi ilmu, dan diperintahkan. Lihat, Muḥammad Gharī 'Arabī, *al-Nuṣūṣ Fī Muṣṭalahāt al-Taṣawwuf* (Damaskus: Dār Qutaibah, 1985), 263.

*munājah*nya ia berada 'di hadapan' Tuhannya, dan *istiqāmah* dalam gerak dan diamnya.

Dalam sebuah hadis dari Aisyah, disebutkan mengenai *dawām* dalam beribadah kepadaNya:

عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال

أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل [92]

"*Dari Aisyah r.a, dari Rasulullah saw. ia bersabda, amal yang paling dicintai oleh Allah adalah kedawāmannya meskipun sedikit*".

Hadis ini memberikan pemahaman bahwa sebuah ibadah yang dilakukan oleh seseorang, akan dinilai bukan dari sisi jumlahnya secara kuantitas, melainkan dari sisi ke*dawām*an pelaksanaannya, yakni sisi kontinuitasnya. Kuantitas sebuah ibadah, tentu saja tidak memberikan jaminan apa-apa jika ia tidak dilakukan secara kontinu. Kontinuitas ini menunjukkan indikasi yang jelas dari sebuah ke*istiqāmah*an dalam pelaksanaan.

Mengenai *dawām* dalam pelaksanaan ibadah salat, disebutkan dalam Qs. al-Ma'ārij (70) 23.

الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ

"*Orang-orang yang mereka itu tetap (dā'im) dalam mengerjakan salatnya*".

Kata *dawām* secara bahasa, berarti "kontinu", "terus menerus", "berkelanjutan" atau "berkesinambungan". Bentuk *fa'il* atau subjeknya adalah *dā'im*. Dengan demikian *dā'im*, jika dihubungkan dengan salat, berarti orang yang melakukan salat secara kontinu, terus menerus dan berkesinambungan. Menurut Ibn Kathīr, makna *dawām* adalah ketenangan dan kekhusyu'an (*al-sukūn wa al-khushū'*). Sejalan dengan ini, menurut 'Uqbah ibn 'Āmir, makna *dā'im* adalah orang yang tenang dan teduh (*al-sākin al-rākid*), dan ini menunjukkan wajibnya *ṭuma'ninah* dalam salat. Tanpa *ṭuma'ninah* tidak ada kemenangan (*falah*) dalam

[92] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīh al-Mukhtaṣar*, taḥqīq, Muḥammad Dīb al-Bagā (Beirut: Dār ibn Kathīr, 1987), hadis ke-43. al-Maktabah al-Shāmilah.





ibadah salat.[93] Sehingga dapat dipahami bahwa menurut Ibn Kathīr dan 'Uqbah, makna *dā'im* dalam pelaksanaan ibadah salat adalah orang yang melaksanakan salat dengan penuh ketenangan, kekhusyu'an dan *ṭuma'ninah*.

Sementara itu menurut al-Sa'adī, ayat di atas menunjuk pada orang-orang yang men*dawām*kan (*mudāwamūn*) salatnya pada waktu-waktu yang telah ditentukan, sesuai dengan ketentuan syarat-syarat dan kesempurnaannya. Mereka bukanlah seperti orang-orang lain yang tidak melaksanakan ibadah salat, atau melaksanakan ibadah ini pada waktu di luar dari waktu yang telah ditentukan, atau melakukannya dengan banyak kekurangan.[94] Sejalan dengan ini, Ibn Mas'ūd, Masrūq dan Ibrāhīm al-Nakha'ī menyebutkan bahwa mereka adalah orang-orang yang memelihara (*yuḥāfizūn*) waktu-waktu (*awqāt*) salatnya dan berbagai hal lain yang diwajibkan (*wājibāt*) di dalamnya. Dengan demikian, makna *dā'im* di sini, lebih mengarah pada pemeliharaan terhadap waktu-waktu (*awqāt*) salat dan kesempurnaan dalam aspek pelaksanaannya.

Qatādah, pada saat memberi penjelasan mengenai ayat ini menyebutkan bahwa kami diingatkan (oleh Rasulullah saw) mengenai Nabi Dāniāl yang menyifatkan umat Muhammad saw. Ia mengatakan, bahwa mereka melaksanakan ibadah salat yang jika kaum Nūh melaksanakan seperti itu, maka mereka tidak akan tenggelam. Jika kaum 'Ād melaksanakan salat seperti umat Muhammad, maka tidak akan dikirim angin yang mematikan kepada mereka. Demikian pula jika kaum Thamūd melaksanakan seperti itu, niscaya tidak akan dicabut kesehatan dari mereka. Lalu Qatādah mengatakan, hendaklah kalian menegakkan salat karena sesungguhnya ia diciptakan sangat baik bagi orang yang beriman.[95]

[93] The Holy Quran, International Version, *Ibn Katheer Tafseer*, Tafsir Digital (Orman-Giza-Mesir: Produced by Al-Hadi Co., tt.).

[94] The Holy Quran, International Version, *Saady Tafseer*, Tafsir Digital (Orman-Giza-Mesir: Produced by Al-Hadi Co., tt.).

[95] The Holy Quran, International Version, Ibn Katheer *Tafseer*, Tafsir Digital (Orman-Giza-Mesir: Produced by Al-Hadi Co., tt.).

Ibn al-'Arabī memaknakan kata *dā'imūn* dalam ayat tersebut dengan *ahl al-shuhūd al-dhātī*,[96] yang berarti pemilik penyaksian sejati. Bagi Ibn al-'Arabī, *mushāhadah* merupakan salat ruh, sehingga ia *ghaibah* dalam kelanggengan *mushāhadah*nya, lepas dari sifat-sifat jiwa yang buruk dan dari seluruh yang ada kecuali apa yang disaksikan (*mashhūd*). Sejalan dengan hal ini, Aisyah meriwayatkan sebuah hadith mengenai keadaan Rasulullah: "*Kāna Rasūlullāh yadhkurullāh 'alā kulli ahyānihī*",[97] Rasulullah saw. senantiasa mengingat Allah dalam segala keadaannya.

Adapun kriteria kedua seorang *'ārif* sekaligus *ahl al-ḥuḍūr*, setelah *dā'im* dalam salat, menurut Ibn al-'Arabī, adalah orang yang dalam *munājah*nya ia berada 'di hadapan' Tuhannya. Perlu dijelaskan, bahwa *munājah*, yang merupakan ciri khas seorang *'ārif* ini, adalah suatu tradisi dalam Islam yang merupakan suatu bentuk doa pribadi dan permohonan khusus. Ia adalah sebuah percakapan penghambaan antara sang pencinta dan Allah sebagai Kekasih. Oleh karena itu, *munājah* lebih merupakan sebuah percakapan rahasia antara seorang pencinta dan Kekasih yang terkadang diungkapkan dengan tradisi puitis. Ia merupakan salah satu diantara empat aktifitas spiritualitas Islam yang menjadi bagian dari kata ibadah, selain salat, doa dan *dhikr*.[98]

Menurut Ibn al-'Arabī, *munājah* merupakan suatu keadaan dan kondisi yang terdekat antara seorang hamba dengan *Rabb*nya. Ia menunjukan kedekatan dan keakraban tersebut dengan kalimat "*bain yaday rabbih*" suatu kondisi yang tanpa batas *ḥijāb* apapun. Dalam kondisi seperti ini, seorang *ahl al-ḥuḍūr* berada di hadapan Tuhan

وقال قتادة في قوله تعالى ( الذين هم على صلاتهم دائمون) ذكر لنا أن دانيال عليه السلام نعت أمة محمد صلى الله عليه وسلم فقال يصلون صلاة لو صلاها قوم نوح ما غرقوا أو قوم عاد ما أرسلت عليهم الريح العقيم أو ثمود ما أخذتهم الصيحة فعليكم بالصلاة فإنها خلق للمؤمنين حسن

[96] Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī* (Beirut-Libanon: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, 2001/1422), Cet. I, 370.

[97] Diriwayatkan oleh Bukhārī dan Muslim. Lihat al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, Juz III, 72.

[98] Michael A. Sells, (ed.), *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic, and Theological Writings*, terj. Alfatri, *Terbakar Cinta Tuhan: Kajian Eksklusif Spiritualitas Islam Awal* (Bandung: Mizan Pustaka, Maret 2004), 33, 110 dan 282.





tanpa penghalang apa pun dan tanpa perantara siapa pun. Dalam *munājah* ini, ia sedang berbicara dan berdialog dengan Tuhan. Ia melihat Tuhan dalam aktifitasnya, yakni menyaksikan kebesaran dan keagunganNya. Tuhan yang disaksikannya adalah Dia yang "berbeda dengan apapun jua", yang *laisa kamithlihī shai'*.[99]

Lebih lanjut Ibn al-'Arabī menjelaskan bahwa orang yang sedang melakukan *munājah* kepada Tuhan, adalah orang yang sedang 'memandang' kepadaNya, yakni menyaksikanNya, tanpa penentuan dan tanpa penyerupaan dengan makhluk. Ia memandang Tuhannya dengan pandangan yang layak bagi keagunganNya. Dan ini semua terjadi dalam diri seorang hamba yang sedang *ḥuḍūr* padaNya.[100] Ia berada dalam suatu keadaan (*hāl*) kedekatan di atas kedekatan, seperti cahaya di atas cahaya.[101] Dengan demikian, *munājah* seorang *ahl al-ḥuḍūr*, akan membuat ia berada sangat dekat (*aqrab*) dengan Tuhan. Pada posisi ini, ia menyaksikanNya dalam kedekatan (*qurbah*) tertentu yang mampu merubah cara pandang, sikap dan perilakunya menuju kebaikan dan kebahagiaan yang sejati. Batinnya selalu dalam keadaan tenang dan tentram,[102] dalam segala situasi dan kondisi. Kehidupan yang berubah-ubah, tidak memberikan pengaruh pada ketenangannya,

[99] Surat *al-Shūrā* ayat 11 ini, menurut Ibn al-'Arabi, adalah ayat Alquran yang sangat tegas menjelaskan tentang *tanzīh*, yang menafikan segala jenis penyamaan antara Tuhan dan makhluk. Ia juga menjelaskan bahwa jika huruf "*kaf*" pada ayat ini dianggap sebagai tambahan (*zāidah*), ayat tersebut akan mengandung makna *tanzīh* mutlak. Namun, lanjutan ayat "*wa huwa al-samī' al-basir*" Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat, menolak tanzih mutlak karena Dia disifatkan dengan sifat "mendengar" dan "melihat", yang menunjukkan kesamaan antara Tuhan dan makhluk. Kemudian, jika "*kaf*" pada ayat tersebut tidak dianggap sebagai *zāidah*, dengan menafikan kesamaan dari keserupaan Tuhan, akan membuktikan aspek kesamaan. Sebaliknya, pada bagian kedua ayat tersebut, mendengar dan melihat hanya diperuntukkan bagi Tuhan. Oleh karena itu, dengan merujuk pada ayat, *tashbīh* dan *tanzīh* dijelaskan secara bergandengan. Lihat, Seyyed Ahmed Fazeli, "Penyatuan antara Tasybih dan Tanzih dalam Irfan Teoritis Ibn al-'Arabī", *Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. 1, No. 4, 2011), 16.

[100] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 527.

[101] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 519.

[102] Dalam pandangan Khomeini, *iṭmi'nān*, ketenangan dan ketentraman batin, adalah sebuah tahapan dalam keimanan seseorang yang sudah mencapai puncak kesempurnaannya. Ini merupakan tahapan mulia bagi orang-orang yang beriman dan orang yang yakin. Lihat, Muhammad Irshadnia, "Pengaruh Prinsip Filsafat Terhadap Penafsiran Teks Agama: Pandangan Imam Khomeini", *Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. 1, No. 4, 2011), 53.

karena ia senantiasa 'menghadap' pada Tuhannya. Inilah dampak dari *munājah*, dan inilah ciri ketiga seorang *'ārif* yakni orang *istiqāmah* dalam gerak dan diamnya.

Kedua, *ahl al-ḥuḍūr* sebagai *ṣāḥib al-waqt* dan *ṣāḥib al-ḥāl*. Dalam penjelasan mengenai hal ini, Ibn al-'Arabī memunculkan dua istilah yakni *al-ṣūfī ibn waqtihī* dan *al-ṣūfī ṣāhib al-waqt*.[103] Seorang sufi dipanggil dengan sebutan *ibn al-waqt* (putra sang waktu), karena ia menyerahkan diri sepenuhnya kepada Tuhan dan menerima apa yang Dia turunkan kepada dirinya tanpa merefleksikan tentang kekinian, masa lalu dan masa depan. Sedangkan *ṣāhib al-waqt* (pemilik waktu) adalah orang yang berada dalam 'kebingungan'. Kebingungan ini terjadi karena ia menjauhi alam dunia dan apa yang ada di dalamnya, kemudian masuk ke dalam alam ghaib dan *malakūt*. Di sini ia melihat bahwa ia telah keluar dari sisi kemanusiaannya dan masuk ke dalam sisi *ulūhiyah*.[104]

Kedua istilah di atas, bagi Sū'ād Ḥakīm, menunjukkan makna yang sama, yakni bahwa seorang sufi akan selalu menyesuaikan diri dan merespon keadaan di tempat, waktu, dan masa di mana ia berada pada saat itu.[105] Namun demikian, sebagaimana yang dijelaskan oleh Chittick, kedua istilah yang meskipun memiliki hakikat yang sama ini, tetap memiliki sisi perbedaan. Istilah pertama lebih bersifat pasif, sedangkan istilah kedua mengindikasikan makna yang proaktif dalam menjalankan keadaan yang ditetapkan atas dirinya.[106]

Kedua ungkapan ini menunjukkan makna bahwa sufi yang sejati tidak pernah gagal dan terputus dalam beban dan tanggungjawab yang diembannya sebagai seorang hamba. Ia selalu memenuhi

---

[103] Chittick, *Presence with God*, 39; juga, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*, 151, 243, dan 369.

[104] Muḥammad Gharī Arabī, *al-Nuṣūṣ Fī Muṣṭalahāt al-Taṣawwuf* (Damaskus: Dār Qutaibah, 1985), 347.

[105] Lihat kamus istilah sufi Ibn 'Arabī yang ditulis oleh Sū'ād Ḥakīm, *Mu'jam al-Ṣūfī* (Beirut: Dandarah, 1981), 1225-1227. Bandingkan dengan, Abū al-Qāsim al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairīyah fī 'Ilm al-Taṣawwuf*, tahqīq Ma'rūf Zarīq dan 'Alī 'Abd al-Ḥamīd Baltajī (Beirut: Dār al-Khair, tt.), 15.

[106] Chittick, *Presence with God*, 39; *The Sufi Path of Knowledge*, 151, 243, 369.





perintah dan menjauhi larangan Tuhan, serta tidak pernah keluar dan mengingkari keadaan (*ḥāl*) kehambaan mereka. Ia mengikuti dengan ketundukan mutlak setiap keadaan yang ditetapkan menjadi keadaan mereka dan setiap hunjaman Ilahiah yang muncul pada hati mereka, sehingga ia dalam keadaan mendapatkan perhatian dan di bawah pengawasan Tuhan.

Menurut Ibn al-'Arabī, dalam hubungannya dengan *ḥāl*, *ahl al-ḥuḍūr* itu terbagi pada dua kelompok, yakni *'ārif* yang tidak mengetahui sebab-sebab kondisi spiritualnya, dan *'ārif* yang mengetahui sebab-sebab kondisi spiritualnya serta dapat membeda-bedakan diantara *dhawq* tersebut.

Kelompok pertama, seorang *'ārif* yang tidak membeda-bedakan waktu, baik waktu tertentu (*mu'ayyan*) maupun waktu tidak tertentu (*ghair mu'ayyan*). Tidak ada perbedaan baginya diantara aspek-aspek (pembedaan waktu) tersebut. Ia tenggelam dalam keadaan spiritual, seperti kelezatan yang tidak diketahui oleh orang yang tidak mengetahui sebab-sebab munculnya kelezatan tersebut. Mereka, karena kesadaran spiritualnya yang tinggi, tidak pernah membeda-bedakan waktu. Mereka tenggelam dalam keadaan spiritual (*ḥāl*), seperti kelezatan yang tidak diketahui orang yang tidak mengetahui sebab-sebabnya.

Bagi mereka tidak berbeda antara waktu tersendiri atau waktu gabung. Secara rinci, Ibn al-'Arabī membagi waktu tersendiri dan waktu gabung pada dua bagian, yang umum dan khusus. Waktu yang khusus adalah waktu dalam salat dan waktu umum adalah waktu di luar salat. Waktu tersendiri yang khusus adalah pertengahan waktu yang luas di antara seluruh salat, kemudian akhir waktu subuh dan awal waktu zuhur, karena dalam waktu tersebut tidak ada penggabungan shalat, sebagaimana terjadi pada ujung shalat yang empat. Sedangkan waktu gabung adalah waktu di antara dua salat, seperti zuhur dan ashar, dan yang lainnya. Sementara itu waktu tersendiri yang umum adalah setiap nama (dari *asmā'* Allah) yang apabila datang kepadamu, tidak terjadi penggabungan dalam ketentuannya. Sedangkan waktu gabung adalah

setiap nama yang memiliki dua aspek atau lebih. Contoh yang pertama adalah *hayy* (hidup) yang dikhususkan untuk kehidupan saja.[107]

*Ahl al-ḥuḍūr* yang kedua lebih tinggi dari yang pertama. Mereka adalah orang sempurna yang langgeng *ḥuḍūr*nya dalam berbagai aspek, seperti orang yang merasakan kelezatan sesuatu yang memang lezat. Ia senantiasa merasakan kelezatan dari rasa pengetahuan, rasa persenggamaan, atau rasa sesuatu yang sesuai dengan campuran itu. Orang yang telah merasakan itu mengetahui hal tersebut dan mampu membedakan berbagai rasa tersebut.[108]

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa *ahl al-ḥuḍūr* itu adalah seorang *'ārif* yang sangat menyadari akan waktu-waktu spiritualnya (*al-waqt*) bersama Tuhan. Ia juga merasakan dan menikmati kebersamaan dirinya dalam *ḥāl*nya dengan Tuhan. Dengan demikian, ia memiliki dua keunggulan sekaligus, yakni sebagai penguasa waktu (*ṣāḥib al-waqt*) dan keadaan spiritual (*ṣāḥib al-ḥāl*), sebagai anugerah yang besar dari Tuhan.

## B. Relevansi *Ḥuḍūr* Bagi Aktualisasi Mental dan Moral di Era Modern

Bagian akhir dari bab enam ini akan menjelaskan mengenai keterkaitan *ḥuḍūr* dengan kondisi kekinian atau kemodernan, serta tambahan penjelasan bagaimana bentuk keterkaitannya. Kemudian juga akan dijelaskan hal-hal yang ditawarkan dalam konsep *ḥuḍūr* bagi dunia modern, untuk perbaikan mental dan moral[109] (akhlak),[110]

---

[107] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 482.

[108] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 482.

[109] Moral selalu mengacu pada baik buruknya manusia sebagai manusia. Norma moral adalah tolak ukur yang dipakai untuk mengukur kebaikan seseorang. Sikap moral yang sebenarnya, disebut dengan moralitas, yakni sikap hati seseorang yang terungkap dalam tindakan lahiriah. Moralitas terjadi apabila orang mengambil yang baik karena ia sadar akan kewajiban dan tanggungjawabnya dan bukan karena mencari keuntungan. Jadi moralitas adalah sikap dan perbuatan baik yang tanpa pamrih. Ahmad Abtokhi, "Analisis Karakteristik Pebelajar Kaitannya dengan Tahap-Tahap Perkembangan Penalaran Moral", dalam *Jurnal Saintika* (Vol. 2, No. 3, Sept-Des 2005), 15. Moral, secara etimologis memiliki makna yang sama dengan kata etika, sekalipun bahasa asalnya berbeda. Kata moral berasal dari bahasa Latin *mos* (jamak, *mores*) yang berarti kebiasaan, adat. Dengan demikian kata "moral" sama dengan "etika"





sehingga terjawablah apa yang diharapkan dari buku ini.

### 1. Dampak *Ḥuḍūr* Terhadap Akhlak (Moral)

Hasil telaah yang dilakukan oleh Denis Gril,[111] bahwa Ibn al-'Arabī memiliki keunikan yang terlihat jelas dalam berbagai tulisannya. Salah satu diantara bentuk keunikannya adalah kepatuhannya yang sangat kuat dalam menggunakan seluruh arti apa saja dalam kosa kata bahasa Arab, yakni pemakaiannya pada saat diturunkannya Alqurān. Dalam konteks ini, tampaknya Ibn al-'Arabī ingin menjelaskan bahwa adalah sebuah kesantunan yang tinggi, tanda kehambaan manusia, jika kita menyerahkan makna sebuah ayat dari Alqurān pada Pemiliknya, melalui bahasa yang digunakanNya. Bagi Gril, di sini Ibn al-'Arabī hendak melestarikan kefakiran, kepapaan dan kerendahan hati,[112] yang

---

menurut arti pertama, yaitu nilai-nilai dan norma-norma yang menjadi pegangan bagi seseorang atau suatu kelompok dalam mengatur tingkah lakunya. Maka ketika disebutkan tidak bermoral, dengan itu dimaksudkan bahwa perbuatan itu melanggar nilai-nilai dan norma-norma etis yang berlaku dalam masyarakat. Sedangkan istilah ajaran moral menunjuk pada sekumpulan asas atau nilai yang berkenaan dengan akhlak atau nilai mengenai benar dan salah yang dianut oleh suatu golongan atau masyarakat. Lihat, K. Bertens, *Etika* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1997), 4. Beberapa kekhususan dari nilai moral. Pertama, nilai moral berkaitan dengan pribadi manusia yang bertanggung jawab. Kedua, nilai moral berkaitan dengan hati nurani. Ketiga, nilai moral mewajibkan manusia secara absolut dan dengan tidak bisa ditawar-tawar. Keempat, nilai moral bersifat formal. K. Bertens, *Etika*, 143-147.

[110] *Akhlāq* merupakan kata jamak dari *khuluq* atau *khilq*, yang berarti perangai (*al-sajīyah*), kelakuan atau watak dasar (*al-ṭabī'ah*), kebiasaan (*al-'ādah*), kehormatan (*al-murū'ah*), dan agama (*al-dīn*). Lihat, Jamīl Ṣlibaā, *al-Mu'jam al-Falsafī* (Mesir: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 1978), Vol. 1, 539. Kata ini sudah menjadi kosa kata bahasa Indonesia dan ditulis dengan "akhlak". Dalam bahasa Indonesia diberi arti budi pekerti; kelakuan. Lihat, Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), Jilid II, Cet. VII, 17.

[111] Lihat lebih jauh dalam artikel Denis Gril, "Adab and Revelation or One of the Foundation of the Hermeneutics of Ibn 'Arabī", *Muhyiddin Ibn 'Arabī: A Commemorative Volume*, ed. Stephen Hirtenstein dan Michael Tiernan (UK: Element Books, 1993), 228-263.

[112] Hakikat kerendahan hati yang sebenarnya, timbul karena memperhatikan kebesaran Allah dan terbukanya sifat-sifat Allah yang Mahaagung. Ibn 'Atā' Allāh menyebutkan, bahwa tidak ada sesuatu yang dapat mengeluarkan seseorang dari sifat kesombongan, kecuali jika ia melihat sifat-sifat Allah. Selama seseorang tidak melihat dan memperhatikan serta mengingat selalu sifat Allah, kebesaran, dan kekuasaanNya, maka selama itu pula ia akan dihinggapi kesombongan, yang tampak maupun tersembunyi. Selama kita tidak 'melihat' keagungan, kemuliaan dan kesempurnaan Allah, maka selama itu pula kita tidak dapat mengakui berbagai kelemahan dan kekurangan diri sendiri, sehingga tidak mampu menjadi manusia yang rendah hati.

dituntut dari makhluk di hadapan Sang Pencipta, dengan memberikan penegasan bahwa Allah lah yang berbicara, bukan kita, sehingga setiap kata yang hadir, huruf demi huruf adalah wajib sifatnya. Oleh karena Tuhan telah memilih bahasa "Arab" sebagai wahana wahyuNya, bukan bahasa daerah yang kita miliki (baik itu daerah wilayah Arab sendiri atau bukan), maka hanya Tuhanlah yang memerintah dan memutuskan perkara, bukan kita.

Denis Gril kemudian menghubungkan hal ini dengan doktrin sufisme Ibn al-'Arabī, yaitu adab (*'ādab*),[113] dan menemukan bahwa tema penting ini, adalah salah satu fondasi pokok dari hermenetik Ibn al-'Arabī. Bagi Gril, ide besar dan mendasar yang telah digagas oleh Ibn al-'Arabī dalam berbagai tulisannya yang kelihatannya bersifat sangat literal, adalah kesopansantunan yang mutlak, di hadapan *ḥaḍrah Ilāhīyah*.[114] Dalam konteks ini, penting juga dikutip pernyataan Muhammad ibn Ḥāmid al-Tirmidhi yang mengatakan bahwa *adab* yang

---

Seorang mukmin yang mengetahui kelemahan dan kekurangan dirinya, karena melihat keagungan Tuhannya, akan menyibukkan diri dengan memuji kebesaran Allah, tanpa sedikitpun memandang dan memuji diri sendiri. Ia justru sibuk menunaikan kewajibannya kepada Allah sehingga terkadang lupa akan kepentingan dirinya sendiri. Ibn 'Atā' Allāh mengingatkan, siapa yang merasa rendah hati, berarti ia benar-benar sombong, sebab tidak mungkin seseorang itu merasa rendah hati kecuali ia sedang merasa hebat atau mulia. Karena itu jika ada yang menetapkan bahwa dirinya benar, maka ia benar-benar sombong. Apabila ia menetapkan diri *tawāḍu'* padahal ia sedang merasa hebat dan mulia, maka itu berarti ia benar-benar telah menjadi orang yang *mutakabbir*. Orang yang rendah hati bukanlah orang yang ketika *tawāḍu'* merasa bahwa dirinya telah bersikap rendah hati. Namun orang yang *tawāḍu'* adalah orang yang bila berbuat sesuatu merasa dirinya belum layak mendapatkan kedudukan tersebut." Lihat, Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-Hikām* (Bandung: Al-Ma'arif, tt.).

[113] Istilah "*ādāb*" merupakan kata jamak dari kata "*adab*" yang berarti kebiasaan atau adat. Demikian pendapat Ṭāhā Ḥusain sebagaimana dikutip Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *al-'Aql al-Akhlāqī al-'Arabī: Dirāsah Taḥlīlīyah Naqdīyah li Nuzūm al-Qiyām fī al-Thaqāfah al-'Arabīyah* (Maroko: Markaz Dirâsat al-Wihdat al-'Arabîyah, 2001), cet. ke-1, 42. Ada pula yang memberikan arti "*adab*" sebagai tingkah laku yang sopan. Majd al-Dīn al-Fairūzabādī, *al-Qāmūs al-Muhīt* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), Vol. I, 36. Ada juga makna lain, seperti kesopanan, pendidikan, pesta, dan akhlak. Ahmad Warson al-Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), edisi kedua,13-14. Di sini kata "*ādāb*" mempunyai arti yang sama dengan "*akhlāq*".

[114] Diantara bentuk adab yang harus dilakukan seorang hamba menuju *wuṣūl* kepada Allah, adalah melalui *maqāmāt* yakni tahapan adab dengan macam upaya, yang diwujudkan dengan suatu tujuan pencarian dan ukuran tugas. Lihat, Abd Karīm ibn Hawazīn al-Qushairī, *Risālah al-Qushairīyah* (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1959), 56.





baik bersama Allah adalah tidak menggerakkan sesuatu dari tubuhnya kecuali di dalam keridhaanNya.[115] Dengan perkataan lain, kita tidak diperkenankan mencoba memaknai sebuah ayat, kecuali dengan terlebih dahulu menyerahkan makna kepada Sang Pemilik, melalui arti kata yang terkandung di dalamnya secara bahasa. Di sini terlihat bagaimana Ibn al-'Arabī mengajarkan pada kita akhlak yang sangat lembut kepada Tuhan, dalam hal berhadapan dengan wahyuNya.

Terkait kefakiran (*al-faqr*), yang juga dituntut dari makhluk di hadapan Sang Pencipta, Ibn al-'Arabī menjelaskan bahwa ada dua bentuk ibadah (penyembahan) yang dilakukan oleh seorang hamba, yakni menyembah Allah karena syukur, dan menyembahNya dengan rasa hina. Ibadah karena syukur dilakukan sebagai rasa terimakasih atas berbagai kenikmatan yang telah dianugerahkanNya,[116] sedangkan ibadah dengan perasaan hina adalah saat seseorang memandang hilangnya kenikmatan itu dengan pandangan perpisahan (*bi 'ain al-mufāraqah*) karena mengharap keterbenaman (*al-ghurūb*) dariNya dan diturunkanNya tabir (*isdāl al-hijāb*). Pada kondisi ini, seorang hamba akan menyembah Tuhan dengan rasa hina (*dhillah*), fakir (*faqran*),[117] hancur (*inkisāran*) dan mengharapkan penyaksian (*ṭalaban li al-mushāhadah*).[118] Bahkan, Ibn al-'Arabī menambahkan, mereka yang

---

[115] Abū 'Abd Rahmān al-Sulamī, *Jawāmi' Ādāb al-Ṣufīyah wa 'Uyūb al-Nafs wa Mudāwatuhā*, Etan Kohlberg (ed.) (Jerussalem: Jerusalem Academic Press, 1976), 13.

[116] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 483.

[117] Secara harfiah *faqr* diartikan sebagai orang yang berhajat, memerlukan sesuatu atau orang miskin. Lihat, Mahmud Yunus, *Kamus Bahasa Arab* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1990), 327. *Faqr* pada prinsipnya mengandung makna sikap yang tidak memaksakan diri untuk mendapatkan sesuatu. Sikap ini berarti tidak menuntut lebih banyak dari apa yang telah dipunyai dan merasa puas dengan apa yang sudah dimiliki sehingga tidak meminta sesuatu yang lain. Seorang sufi tidak menuntut lebih dari apa yang telah dimiliki atau melebihi dari kebutuhan bahan pokok. Hal ini sesuai dengan pandangan Abu Muhammad al-Jarīrī yang dikutip oleh al-Kalabadhī, bahwa kefakiran adalah tidak menuntut rezeki kecuali ketika takut merasa lemah untuk melaksanakan kewajiban. Abū Bakar Muḥammad al-Kalābadhī, *al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* (Kairo: al-Kullīyah al-Azharīyah, 1969), 113. *Faqr* berarti tidak meminta rezeki kecuali hanya untuk dapat menjalankan kewajiban kepadaNya. Sifat ini juga bermakna kita tidak meminta sungguhpun hal itu tidak ada pada diri kita. Namun demikian kita menerima jika diberi, tidak meminta tetapi tidak menolak. Lebih dari itu, sikap ini adalah merasa cukup dengan apa yang telah ada. Lihat, A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), 119.

[118] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 483.

mampu 'duduk' dihadapan Allah sebagai orang yang fakir, yang tidak memiliki apapun di depan pintu Tuhannya, dalam *khalwah* dan *dhikr*nya, sembari mengosongkan pikirannya, maka ketika itu Allah akan melimpahkan anugerah dan memberinya ilmu, serta rahasia ketuhanan (*asrār al-ilāhīyah*) dan pengetahuan ketuhanan (*al-ma'ārif al-rabbanīyah*) kepadanya.[119] Sifat hina dina ini, yakni merasa berhajat, memerlukan Allah dalam kehidupan, merupakan wujud dari kehambaan kita. Manusia akan sulit mengakui kehambaannya manakala ia merasa mulia, memiliki kesombongan, *'ujub*, apalagi merasa hebat dibanding yang lain. Karena itu *faqr*, apakah karena diakibatkan oleh kemaksiatan atau seseorang mampu menjaga rasa hina dina di hadapan Allah, adalah kunci terbukanya jalan-jalan (*subūl*) menuju Allah.[120]

Menurut William Chittick, seperti halnya Denis Gril, 'akhlaq' atau moral adalah salah satu term kunci yang sangat penting dalam sufisme Ibn al-'Arabī. Dalam keterkaitannya dengan *ḥuḍūr*, Ibn al-'Arabī menetapkan bahwa akhlaq (*takhalluq*) yakni mengaplikasikan *asmā'* Allah, merupakan jalan menuju kehadiran ketuhanan (*ḥaḍrah ilāhīyah*). Dalam kondisi ini, yakni *ḥuḍūr* di hadapanNya, sebagaimana telah dijelaskan pada bab sebelumnya, seorang sufi akan mendapatkan pengetahuan segala sesuatu secara langsung dari Tuhan, dan akan terbalut dengan 'cahaya' dan 'kemegahan'Nya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kualitas tersebut merupakan hasil dari *maqām* akhlaq, yaitu berakhlaq dengan akhlak Tuhan yakni *asmā'* Tuhan (*takhalluq bi akhlāq Allāh*), yang puncaknya adalah menyifati totalitas *asmā'* Tuhan 'Allah', yang disebut *takhalluq bi Allāh*.[121]

Secara umum, Ibn al-'Arabī menyebutkan bahwa tasawuf yakni mengikatkan diri kepada kelakuan-kelakuan baik menurut *shara'* secara lahir dan batin, merupakan akhlak yang mulia.[122] Ia menjelaskan bahwa

[119] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 54.

[120] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 54.

[121] Willian C. Chittick, "Presence With God", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society* 20, 1996, 38; Idem., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York, 1989), 21, 283-285.

[122] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 128. Dalam bahasa yang hampir senada, Abū Bakr al-Kattani (w.322/933), sebagaimana dikutip oleh Qaiser Shahzad,





berakhlak dengan akhlak Allah adalah tasawuf (sufisme)".[123] Secara khusus, pembahasan mengenai adab[124] atau akhlak ini, dibicarakan oleh Ibn al-'Arabī dalam pembicaraannya tentang wali-wali Allah, pada salah satu bab terpanjang dalam kitab *al-Futūḥāt al-Makkīyah*. Dalam penjelasannya, Ibn al-'Arabī mengemukakan tentang jenis, golongan, dan kategori-kategori wali-wali Allah yang terdiri dari begitu banyak pembagiannya. Satu hal yang penting untuk digarisbawahi adalah sekelompok wali yang diberi gelar dengan *ahl al-makārim al-akhlāq* yakni golongan pemilik akhlak yang mulia.

**ومنهم رضي الله عنهم الصوفيـة لا عدد لهم يحصرهم بل يكثرون و يقلون , وهم أهل المكارم الأخلاق, يقال : من زاد عليك في الأخلاق زاد عليك في التصوف. مقامهم في الإجتماع على قلب واحد, أسقطوا الياءات الثلاث فلا يقولون لي ولا عندي ولا متاعي, لا يضيفون إلى انفسهم شيئا, أي لا ملك لهم دون خلق الله , فهم فيما في أيديهم على السواء مع جميع ما سوى الله مع تقرير ما بأيد الخلق للخلق لا يطلبونهم بهذا المقام**[125]

"*Diantara mereka* (*wali-wali Allah*), *semoga Allah meridhai mereka, ada kelompok ṣūfīyah, yang jumlahnya tidak terbatas, bisa bertambah dan berkurang. Mereka adalah orang-orang yang mempunyai akhlak mulia. Dikatakan, "siapa yang bertambah baik akhlaknya, maka bertambah pula sufismenya." Maqam mereka berada dalam satu hati. Mereka tidak pernah mengatakan tiga kalimat, "untukku", "kepunyaanku," dan "hartaku." Mereka tidak menyandarkan apapun pada dirinya. Artinya, mereka tidak mempunyai apa-apa karena semuanya milik Allah. Bagi mereka, apa yang mereka miliki sama saja dengan sesuatu selain Allah, disertai pengakuan bahwa makhluk tidak memiliki apa-apa. Mereka tidak mencari maqam ini*".

Golongan *ṣūfīyah* ini, yakni pemilik akhlak mulia, adalah orang

mengatakan, "*tasawuf is good character. Whoever survasses you in good character, surpasses you in tasawuf*". Lihat, Qaiser Shahzad, "Ibn 'Arabī's Contribution to the Ethics of Divine Names", *Journal Islamic Studies* (43:1. 2004), 5.

[123] Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz II, 267.

[124] Menurut Abu Bakr al-Warraq, adab adalah menjaga lisan ketika bicara, menjaga hati ketika sendirian, menjaga mata ketika bepergian, dan menjaga waktu di semua aktifitas. Siapa yang tidak menjaga anggota badannya dan menyia-nyiakan waktunya maka kembalilah anggota badannya kepada adab yang buruk. Dan siapa yang memelihara waktu-waktunya dan anggota badannya, maka Allah akan menjaga waktu-waktunya dan anggota tubuhnya. Lebih lanjut lihat dalam, Abū 'Abd Raḥman al-Sulamī, *Jawāmi' Ādāb al-Ṣūfīyah wa 'Uyūb al-Nafs wa Mudāwatuhā*. Etan Kohlberg (ed.) (Jerussalem: Jerusalem Academic Press, 1976), 12.

[125] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Bab 73, Juz II, 19.

yang meletakkan kefakiran jauh di dalam jiwa, dan lubuk hati terdalam. Mereka tidak pernah menyombongkan diri, membusungkan dada dan menegakkan kepala, untuk kemudian berjalan dengan keangkuhan dan kepongahan. Mereka, seperti penjelasan Ibn al-'Arabī di atas, bahkan tidak pernah menyandarkan segala sesuatu pada diri mereka sendiri, sehingga mereka tidak mengenal tiga ungkapan yang paling sering kita dengar di tengah-tengah masyarakat, yaitu 'untukku', 'milikku', dan 'hartaku'. Mereka, para *ṣūfīyah* ini, memahami bahwa segala sesuatu di alam ini adalah milik Allah, dan tiada seorang pun yang pantas untuk menyandarkan milik Allah kepada dirinya sendiri. Apabila hal ini dikaitkan dengan *wujūd*, tentu alam dan semua isinya adalah milik Allah secara mutlak. Maka segala sesuatu secara ontologis adalah hak milik Allah dan hanya secara metaforis dimiliki oleh manusia. Dengan demikian, sikap seorang sufi terkait dengan tiga ungkapan tersebut, menunjukkan pemahamannya akan *wujūd*, sekaligus akhlak dan adabnya kepada Tuhan.

Secara lebih khusus, Ibn al-'Arabī mengemukakan mengenai keterhubungan antara *ḥuḍūr*, pemilik *makārim al-akhlāq* ini, dengan realisasi sifat Allah, dalam bab 380 kitab *al-Futūḥāt al-Makkīyah*. Bab ini dimaksudkan untuk menjelaskan tentang rahasia sebuah hadis '*al-'ulamā' warathah al-anbiyā*', ulama adalah pewaris para nabi. Bab yang berjudul "*Fī Ma'rifah Manzil al-Ulamā' warathah al-Anbiyā' min al-Maqām al-Muḥammadī*" ini,[126] menunjukkan satu kata kunci Ibn al-'Arabī, yaitu 'warisan' (*warathah*). Dalam tulisannya, ia membicarakan dua jenis warisan yang diperoleh para ulama, yang tampak dan tidak tampak. Warisan yang tampak terkait dengan kata-kata, aktifitas, dan hal-hal lainnya yang terwujudkan, termasuk semua tanda dan efek yang diberikan kepada *sālik* sewaktu mereka mengalami suasana *ghaibah*. Adapun warisan yang tidak tampak adalah terkait dengan tindakan pemodelan atau internalisasi sifat Tuhan (*takhalluq*), dan momen ini dikatakan Ibn al-'Arabī sebagai momen pengalaman *ḥuḍūr* (hadir bersama Allah).

[126] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Bab 380, Juz III, 485.





فاعلم أن الورث على نوعاني : معنوى و محسوس , فالمحسوس منه ما يتعلق بالألفاظ والأفعال وما يظهر من الأحوال ... وأما الورث المعنوي فما يتعلق بباطن الأحوال من تطهير النفس من مذام الأخلاق و تحليتها بمكارم الأخلاق وما كان عليه صلعم من ذكر ربه على كل أحيانه وليس إلا الحضور والمراقبة لآثاره سبحانه في قلبك وفي العالم [127]

"*Ketahuilah bahwa 'warisan' itu terbagi dua, yakni tidak terlihat* (*ma'nawī*) *dan yang terlihat* (*maḥsūs*). *Adapun warisan yang terlihat diantaranya adalah hal-hal yang berhubungan dengan kata-kata, perbuatan dan apa saja yang timbul dari aḥwāl... sedangkan warisan ma'nawī adalah hal-hal yang berhubungan dengan kondisi batin aḥwāl seperti penyucian jiwa dari akhlak yang buruk dan menggantikannya dengan akhlak mulia serta apa saja yang merupakan perilaku Nabi saw. seperti* dhikr *kepada Tuhan dalam setiap aktifitasnya. Ini semua tidak dapat dilakukan kecuali dengan ḥuḍūr dan muraqabah akan jejak-jejak Tuhan dalam hatimu dan di seluruh alam*".

Ibn al-'Arabī memberikan informasi mengenai ekspresi *ḥuḍūr* yang sebenarnya, berkenaan dengan warisan spiritual, yakni sesuatu yang terkait dengan keadaan batin, misalnya kesucian diri dari akhlaq-akhlaq jiwa yang tercela, dan memenuhinya dengan perilaku-perilaku jiwa terpuji. Termasuk dalam hal ini zikir kepada Allah, yang merupakan sifat Nabi di sepanjang kehidupannya. Inilah *ḥuḍūr* yang sebenarnya, dan *murāqabah* (keterjagaan diri) akan jejak-jejak Tuhan di dalam hati dan di dalam kosmos. Apabila seseorang telah sampai pada kondisi spiritual seperti ini, Ibn al-'Arabī kemudian menjelaskan bahwa, tidak ada yang melintas di matanya, tidak ada yang terdengar di telinganya, dan tidak ada yang melekatkan diri di seluruh anggota dan inderanya, kecuali pada semua itu ia mendapatkan pertimbangan dan pandangan Ilahiah (*nazar wa i'tibār ilāhī*). Dari sinilah kemudian, seseorang mengetahui berbagai kearifan Ilahiah. Dan inilah kondisi spiritual (*ḥāl*) Rasulullah saw, sebagaimana yang diriwayatkan dari Aisyah.[128]

Dalam kondisi *ḥuḍūr* dan *murāqabah* ini, hati (*qalb*) senantiasa berada dalam keadaan mengingat Allah, kondisi penuh keterjagaan, kesadaran, kewaspadaan dan kepenuhperhatian, serta 'hidup' dalam alam ruhani. Kondisi ini, akan melahirkan keterjagaan akhlak pada diri,

[127] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Bab 380, Juz III, 485-486.

[128] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Bab 380, Juz III, 486.

sehingga aturan-aturan moral tidak diperlukan lagi. Ada pengawasan internal yang sangat kuat pada diri, saat seseorang berada dalam kondisi *ḥuḍūr*. Dalam bahasa Charles,[129] adalah mustahil untuk membayangkan ketidakpatuhan atau kelakuan yang buruk dihadapan Tuhan. Bahkan godaan-godaan lain dalam bentuk apapun, juga tidak akan dapat menyentuh seseorang yang berada dalam keadaaan *ḥuḍūr*. Oleh karena itu, *ḥuḍūr* akan memberikan dampak positif yang besar pada akhlak seseorang. Artinya, hadirnya akhlak dalam diri sesorang merupakan bias dari kehadiran hatinya. Maka, perbaikan akhlak akan terjadi seiring dengan peningkatan kehadiran hati kepada Allah.

Dengan demikian terlihat sangat jelas, bahwa orang yang *ḥuḍūr*, akan terjaga akhlaknya dalam bentuk sikap dan perbuatan. Ia menjaga kata-kata yang keluar dari lisannya, menjaga pandangan, pendengaran, tangan, kaki dan anggota tubuh lainnya, karena keterjagaan dan kehadiran hatinya di hadapan Allah. Kemanapun ia berpaling, ia selalu "melihat" Allah, sehingga tiada tempat baginya untuk melakukan keburukan, bahkan tiada terbetik dalam pikiran dan hatinya untuk sebuah pikiran yang negatif atau niyat yang buruk. Ia hidup dalam kebaikan, dan senantiasa berperilaku baik.

## 2. Dampak *Ḥuḍūr* bagi Fisik, Pikiran, Jiwa dan Hati

Masyarakat modern, seperti telah disinggung sedikit pada bab awal disertasi ini, memiliki berbagai keunggulan dalam kapasitasnya sebagai makhluk yang mendambakan kehidupan yang lebih aman, nyaman dan tenteram. Namun ternyata dalam perkembangannya, masyarakat seperti ini menjadi terbelenggu oleh bias kemajuan yang telah mereka capai.[130] Mereka tersandera oleh kemajuan, sehingga kehidupan yang didambakan, tidak kunjung jadi harapan. Idealnya, dengan kemampuan rasional dan ditopang oleh ilmu pengetahuan dan teknologi yang mumpuni, manusia modern seharusnya menjadi lebih bijaksana dan arif. Namun kenyataannya, banyak yang memiliki

[129] Charles Le Gai Eaton, *Remembring God: Reflection on Islam*, 197.

[130] Komaruddin Hidayat dan Nur Wahyudi Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Paramadina, 1995), 3.





kualitas kemanusiaan yang lebih rendah dibanding kemajuan berfikir dan teknologi yang telah diraihnya. Masyarakat Barat yang sering digolongkan *the post industial society* ini, yakni suatu masyarakat yang telah mencapai tingkat kemakmuran yang cukup baik dengan perangkat teknologi yang serba mekanis dan otomat, bukannya semakin mendekati kebahagiaan hidup, melainkan justru dihinggapi rasa cemas akibat kemewahan hidup yang telah diraihnya.[131] Dengan demikian, iptek tidak saja dianggap gagal menyelesaikan berbagai persoalan hidup manusia, namun juga menambah berbagai persoalan baru dalam bentuk hilangnya pegangan moral dan orientasi makna hidup (*the meaning of life*). Hidup yang tidak bermakna ini, menurut Victor Frankl,[132] membuat orang mengalami kehampaan eksistensial dan selanjutnya akan menimbulkan frustasi eksistensial (frustasi karena tidak bisa memenuhi keinginannya pada makna). Mereka berpangkat tinggi, memiliki ilmu pengetahuan dan harta yang berlimpah, namun mengalami kekosongan batin, kehampaan spiritual. Oleh karena itu banyak orang yang mengalami penyakit *Mr/Mrs. Excecutive desease* (penyakit bapak/ ibu kaum eksekutif), yaitu satu penyakit yang banyak menghinggapi kaum eksekutif dan pekerja profesional. Karena gagal menemukan makna hidup, mereka menemukan kompensasi dengan membenamkan diri dalam pekerjaan atau lari kepada alkohol, obat bius, seks dan judi.

Kehilangan orientasi hidup yang bermakna, yang kemudian bergeser menjadi orientasi materialistik, mengakibatkan munculnya perubahan sosial yang sangat drastis pada masyarakat modern. Beberapa indikator perubahan sosial yang muncul antara lain adalah meningkatnya kebutuhan hidup, hadirnya rasa individualis dan egois diri yang tinggi, serta berkembangnya persaingan yang tidak sehat dalam pergaulan, seperti memfitnah, menjatuhkan, menyengsarakan, membunuh, bahkan menjerumuskan orang lain ke penjara semata-

[131] Komaruddin Hidayat, "Upaya Pembebasan Manusia: Tinjauan Sufistik Terhadap Manusia Modern Menurut Hossein Nasr", dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Insan Kamil, Konsepsi Manusia Menurut Islam* (Jakarta: Pustaka Grafitipers, 1987), 184.

[132] Lihat, Viktor Frankl, *Logoterapi: Psikoterapi*, terj. E. Koeswara (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 92.

mata untuk meraih keuntungan pribadi yang bersifat materi. Akibatnya, kebutuhan-kebutuhan sosial menjadi berantakan, eskalasi emosi menjadi tidak terkendali, keramahan menjadi muspra dan persahabatan berubah menjadi permusuhan.[133] Orientasi materialistik ini, membuat manusia menjadi abai terhadap nilai-nilai spiritual yang suci dan luhur, sehingga ia mengalami keterasingan jiwa atau alienasi diri (*self alienation*) dan berakibat pada munculnya berbagai gangguan kejiwaan berupa kecemasan (*anxiety*), kesepian, kebosanan, perilaku yang menyimpang dan psikosomatik (*nafsajasadiyah* atau *nafsabiolojiyah*). Dalam kenyataannya kecemasan ini dirasakan oleh banyak orang, terutama ketika mereka sedang menghadapi berbagai persoalan berat atau situasi yang cukup menegangkan, sehingga menimbulkan rasa ketakutan, kegelisahan, kepanikan, kebingungan, kekhawatiran dan ketidaktenteraman. Manakala kecemasan ini terus berlarut, maka tentu saja akan menimbulkan gangguan psikologis maupun penyakit pada fisik.[134]

Manusia modern yang hidup dengan berbagai perasaan ketidaknyamanan secara psikologis ini, mengalami semacam ketakutan eksistensial yang mengancam dirinya di tengah situasi krisis, sarat teror, konflik, dan kekerasan, sampai pembunuhan yang menghiasi keseharian. Masyarakat seperti ini mengidap *neurosis kolektif*. Diantara ciri yang terlihat pada masyarakat seperti ini adalah;

Pertama, sikap masa bodoh terhadap hidup dan kehidupan, sikap yang menunjukkan pesimisme terhadap masa depan. Kedua, sikap fatalistik terhadap hidup, menganggap bahwa masa depan adalah sesuatu yang mustahil dan membuat rencana bagi masa depan adalah sebuah kesia-siaan. Ketiga, pemikiran konformis dan kolektivis, yakni cenderung melebur dalam massa dan melakukan aktifitas atas nama kelompok. Keempat, fanatisme, mengingkari kelebihan yang dimiliki oleh kelompok atau orang lain. Dengan ciri-ciri tersebut di atas, mereka

---

[133] Lihat, Zakiah Darajat, *Peranan Agama dalam Kesehatan Mental* (Jakarta: Gunung Agung, 1992), 10-14.

[134] Achmad Mubarak, *Jiwa Dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern* (Jakarta: Paramadina, 2000), 3-8.





menganggap dirinya sebagai sesuatu yang "tidak lain" (*nothing but*) dari refleks atau kumpulan dorongan (biologisme), dari mekanisme psikis (psikologisme) dan produk lingkungan ekonomis (sosiologisme) sehingga manusia tidak berbeda dengan mesin. Inilah yang merupakan penderitaan spiritual manusia.[135]

Kondisi kejiwaan yang "sakit" dan "kering" inilah yang akan disembuhkan melalui tawaran dari konsep *ḥuḍūr* Ibn al-'Arabī dalam tulisan ini, agar manusia modern tidak hanya dapat memperoleh ketenangan, kebahagiaan dan kenyamanan dalam hidupnya, namun juga sekaligus akan memberikan dampak kesehatan dan ketentraman bagi tubuh jasmaninya.

Mengenai dampak dari *ḥuḍūr* ini pada diri yakni pada anggota tubuh secara fisik, Ibn al-'Arabī memberikan penjelasan mengenai hal ini:

فإن العبد إذا حضر تضمن حضوره حضور اللسان وسائر الجوارح لأن العين تجمعهم ،
وإذا لم يحضر عينه لم تقم عنه جارحة من جوارحه ولا عن غير نفسها [136]

"*Sesungguhnya ketika seorang hamba ḥuḍūr, maka ḥuḍūrnya meliputi lisan dan anggota tubuhnya yang lain, karena pandangan* (*mata*) *mencakup semuanya, jika pandangannya tidak dalam kondisi ḥuḍūr, maka organ-organ tubuhnya pun tidak aktif, termasuk juga diluar dirinya.*"

Seorang yang sedang berada dalam kondisi *ḥuḍūr*, maka ke*ḥuḍūr*annya akan memberikan dampak pada anggota tubuhnya yang lain. Lisannya akan terjaga dari pembicaraan yang jelek, telinganya akan terjaga dari pendengaran yang tidak berkualitas, tangan dan kakinya akan terjaga dari melangkah atau menyentuh sesuatu yang terlarang, serta panca indera dan anggota tubuhnya yang lain akan terjaga dari sesuatu yang buruk. Dalam bahasa Sa'adī, kondisi *ḥuḍūr* akan menenangkan gerak-gerik anggota tubuh seseorang (*taskun*

---

[135] Viktor Frankl, *Logoterapi: Psikoterapi*, 92.

[136] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 512.

*harakātih*).[137] Kondisi ini akan membuat hamba selalu berada dalam kebaikan.

Adapun dampak *ḥuḍūr* pada pikiran, jiwa dan hati, dapat dijelaskan melalui penjelasan berikut. Dalam ilmu jiwa,[138] disebutkan bahwa orang yang bermental sehat akan merasakan ketenangan dan kebahagiaan, yakni hidup yang bermakna serta berguna, mampu menyesuaikan diri dengan berbagai situasi dan kondisi sehingga dapat terhindar dari berbagai jenis penyakit jiwa, stres dan perilaku buruk lainnya. Sementara orang yang bermental tidak sehat, sebaliknya akan memunculkan rasa ketidaknyamanan dalam diri, kegelisahan serta kesengsaraan batin. Ia juga akan melahirkan sikap dan perilaku yang tidak menyenangkan baik bagi dirinya maupun lingkungannya.[139] Jadi, dalam tinjauan ilmu jiwa, masyarakat modern dan barat, yang terhinggapi dengan berbagai penyakit di atas, sebenarnya adalah masyarakat yang sedang tidak sehat mentalnya. Dengan kata lain, mereka adalah orang-orang yang sedang mengalami sakit jiwa. Dalam pandangan penulis, solusi yang harus diberikan kepada mereka, tidak lain adalah sebuah metode yang benar dan lurus, agar jiwa mereka

[137] The Holy Quran, International Version, *Sa'adī Tafseer*, Tafsir Digital (Orman-Giza-Mesir: Produced by Al-Hadi Co., tt.)..

[138] Ilmu jiwa agama adalah sebagai salah satu cabang ilmu jiwa yang masih relatif baru mempunyai dua bidang pengetahuan yang berbeda antara yang satu dengan yang lain. Sebagian harus tunduk kepada agama, sedangkan yang lainnya tunduk kepada ilmu jiwa. Ilmu jiwa adalah suatu ilmu pengetahuan yang mempelajari semua aspek perilaku manusia yang ditinjau dari semua sudut serta menyajikan prinsip-prinsip yang elementer, esential dan universal. Diantara objek pembahasan ilmu jiwa adalah kesehatan mental termasuk pikiran, emosi, sikap dan perasaan yang dalam keseluruhannya membentuk perilaku, cara menghadapi sesuatu yang mengganggu perasaan baik yang menggembirakan, menyedihkan dan lain-lain. Sedangkan ilmu jiwa agama adalah ilmu yang meneliti pengaruh agama terhadap sikap dan tingkah laku seseorang atau mekanisme yang bekerja pada diri seseorang. Hal ini disebabkan karena cara seseorang berpikir, bersikap, bereaksi dan bertingkah laku tidak dapat dipisahkan dari keyakinannya, sebab keyakinan tersebut masuk dalam konstruksi kepribadian. Zakiyah Darajat, *Ilmu Jiwa Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1970), 1-2.

[139] Dalam bahasa yang berbeda, Roger Graudy menyebutkan mengenai dua ajakan fundamental Islam yang sangat vital bagi manusia, yakni ajakan untuk melakukan transendensi diri untuk menemukan sesuatu "yang lebih", yang berada di luar (*beyond*) realitas historis-empiris, yaitu Tuhan; dan kedua, doktrin tentang tanggungjawab sosial untuk senantiasa membantu orang lain dalam rangka menciptakan masyarakat yang baik. Lihat, Komaruddin Hidayat, "Ketika Agama Menyejarah", *Perta, Jurnal Komunikasi Perguruan Tinggi* (Vol. V, No. 1, 2002), 28.





kembali kepada ketenangan, kebahagiaan dan ketentraman, sebagai sifat dasar dari jiwa. Dan semua itu hanya akan diperoleh melalui sufisme.

Sufisme melihat keterhubungan antara sikap dan perilaku manusia dengan dorongan atau hasrat yang muncul dari jiwa yang menyebabkan perbuatan tersebut ada. Para sufi menyatakan bahwa perilaku seseorang sangat tergantung dengan jenis jiwa yang berkuasa dalam dirinya. Jiwa yang sedang dikuasai oleh nafsu hewani (*ammārah bi al-sū'*) akan mendatangkan keirian, kedengkian, keserakahan, kesombongan, kebengisan, dan hal-hal negatif lainnya. Sementara jiwa yang dikuasai oleh cahaya Ilahi akan memunculkan sikap-sikap baik yang positif seperti kejujuran, keberanian, kelembutan, dan kasih sayang. Karena itulah dalam sufisme jiwa mesti terus dibersihkan dengan berbagai latihan dan amalan. Semua praktek dan amalan dalam tasawuf pada dasarnya merupakan latihan rohani dan latihan jiwa untuk melakukan pendakian spritual ke arah yang lebih baik dan lebih sempurna. Praktek dan amalan ini bertujuan untuk mencari ketenangan jiwa dan kebersihan hati agar lebih kokoh dalam menempuh liku-liku problematika hidup yang beraneka ragam dan mencari hakikat kebenaran yang dapat mengatur segalanya secara baik. Sufisme menghindarkan manusia dari berbagai penyakit kejiwaan dan berusaha terus menerus melakukan kontak ruhani dengan Tuhan sehingga memperoleh ketentraman batin dan kemerdekaan jiwa dari segala pengaruh penyakit jiwa.

*Ḥuḍūr*, adalah sebuah metode dalam sufisme untuk melakukan kontak ruhani kepada Tuhan dengan cara tertentu. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, *ḥuḍūr* adalah sebuah kondisi dimana hati berada dalam keadaan terjaga. Keterjagaan ini membuat hati berada dalam kesadaran dan berada dalam 'kepenuhperhatianan' laksana seorang pemanah yang akan melepaskan anak panahnya atau seorang penembak yang jarinya berada pada pemicu. Orientasi pemanah atau penembak adalah target, dan dalam konsentrasi yang terjaga dan tidak menyimpang, keheningan dan gerakan berada dalam satu perbuatan

yang selalu selaras dan seimbang.[140] Hati yang penuh keterjagaan, kesadaran, kewaspadaan dan kepenuhperhatian ini terjadi karena ia sedang *dhikr Allah*.[141] Dengan demikian, dalam kondisi *ḥuḍūr*, terdapat konsentrasi pikiran dan keheningan jiwa. Dalam kondisi ini, pikiran akan terfokus dan terpusat pada satu hal yang direnungkan. Pikiran berada dalam keadaan tenang, tidak 'ngeluyur', atau tertidur. Hati (*qalb*) sedang berada dalam keadaan mengingat Allah (*zikr*), sehingga ia 'hidup' dalam alam ruhani.

Al-Ghazālī menggambarkan tentang *ḥuḍūr* yang terkait dengan pikiran dan hati. Ia menghubungkan *ḥuḍūr* dengan *tafahhum* yang merupakan bagian dari olah pikir dan kejernihan hati, yang dapat melenyapkan kegelisahan jiwa. Dengan demikian, *tafahhum*, tidak saja dapat mencerdaskan pikiran, namun juga dapat menenangkan dan menenteramkan jiwa. Menurutnya, *ḥuḍūr* muncul bersamaan dengan penerimaan terhadap berbagai pikiran yang lurus sekaligus membuang pikiran yang tidak bersih, untuk menolak berbagai goresan di hati. *Ḥuḍūr* membawa pada kejernihan hati sekaligus melenyapkan berbagai goresan sebagai penyebab dari kegelisahan jiwa. Bagi al-Ghazali, *ḥuḍūr* menolak berbagai goresan-goresan di hati yang selalu menyibukkan yakni mengganggu ketenangan hati (*daf'i al-khawāṭir al-syāghilah*), serta menyingkirkan berbagai hal buruk yang hadir di dalamnya. Tujuan dari *ḥuḍūr* itu sendiri adalah menghilangkan berbagai penyebab kegersangan jiwa sebagai dampak dari *al-khawāṭir* yang muncul di dalam hati.[142] Menurut al-Ghazalī, sebuah pemahaman yang baik dan lurus, yang didapatkan oleh seseorang, muncul setelah adanya *ḥuḍūr al-qalb* yang menjadi sebuah kemantapan dalam pikiran. Kondisi ini hadir bersamaan dengan munculnya perubahan dalam pikiran pada diri, dalam rangka memahami sebuah makna dan terhadap sesuatu yang diinginkannya.[143] Dengan demikian, *ḥuḍūr*

[140] Charles Le Gai Eaton, *Remembring God: Reflection on Islam*, 201-202.

[141] Charles Le Gai Eaton, *Remembring God: Reflection on Islam*, 197.

[142] Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazalī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Kairo: Maktabah al-Nashr, 1998), Juz I, 212.

[143] al-Ghazalī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, 212.





membawa perubahan penting bagi pemaknaan hidup pada diri seseorang.

Menurut Sa'adī, kondisi *ḥuḍūr* akan membuat hati seseorang menjadi tenang (*yaskun qalbah*), menjadikan jiwanya tentram (*taṭmain nafsah*),[144] dan mampu menyedikitkan kelalaiannya. Semua hal ini menunjukkan kesopansantunan (*muta-addiban*) dirinya di hadapan kebesaran Tuhan, serta kehadiran (*mustaḥḍiran*) seluruh ucapan dan perbuatannya, sehingga menolak datangnya berbagai pikiran yang mengganggu.[145]

Orang yang senantiasa dalam keadaan *ḥuḍūr* (*ahl al-ḥuḍūr*), menurut Ibn al-'Arabī, memiliki ciri yang nyata, antara lain, selalu *munājah* dengan Tuhan.[146] Ini merupakan suatu keadaan dan kondisi yang terdekat antara seorang hamba dengan *Rabb*nya. Kedekatan dan keakraban tersebut, ditunjukkan oleh Ibn al-'Arabī dengan kalimat "*bain yaday rabbih*" suatu kondisi yang tanpa batas *ḥijāb* apapun. Dalam kondisi seperti ini, seorang *ahl al-ḥuḍūr* berada di hadapan Tuhan tanpa penghalang apa pun dan tanpa perantara siapa pun.[147] Ia berada dalam suatu keadaan (*hāl*) kedekatan di atas kedekatan, seperti

[144] *Iṭmi'nān* (ketentraman jiwa) menurut Khomeini, merupakan tahapan iman yang mencapai puncak kesempurnaannya. Ini adalah tahapan orang-orang yang beriman dan orang yang memiliki keyakinan yang kuat. Lihat, Muhammad Irshadnia, "Pengaruh Prinsip Filsafat Terhadap Penafsiran Teks Agama: Pandangan Imam Khomeini", *Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* (Vol. 1, No. 4, 2011), 53.

[145] The Holy Quran, International Version, *Sa'adī Tafseer*, Tafsir Digital (Orman-Giza-Mesir: Produced by Al-Hadi Co., tt.)..

[146] *Munājah* ini adalah sebuah percakapan penghambaan antara sang pencinta dan Allah sebagai Kekasih. Ia lebih merupakan percakapan rahasia antara pencinta dan Kekasih yang terkadang diungkapkan dengan tradisi puitis, dan merupakan salah satu diantara empat aktifitas spiritualitas Islam yang menjadi bagian dari ibadah, selain salat, doa dan *dhikr*. Michael A. Sells, (ed.), *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic, and Theological Writings*, 33, 110 dan 282

[147] Dalam *munājah* ini, ia sedang berbicara dan berdialog dengan Tuhan. Ia melihat Tuhan dalam aktifitasnya, yakni menyaksikan kebesaran dan keagunganNya. Tuhan yang disaksikannya adalah Dia yang "berbeda dengan apapun jua". Ibn al-'Arabī menjelaskan bahwa orang yang ber*munājah* kepada Tuhan, maka ia sedang 'memandang' kepadaNya, yakni menyaksikanNya, tanpa penentuan dan tanpa penyerupaan dengan makhluk. Ia memandang Tuhannya dengan pandangan yang layak bagi keagungan-Nya. Dan ini semua terjadi dalam diri seorang hamba yang sedang *ḥuḍūr* padaNya. Lihat, Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 527.

cahaya di atas cahaya.[148] Cahaya *ḥuḍūr* ini, menurut Ibn al-'Arabī, akan menerangi batin seseorang yang melakukan ibadah kepada Allah dengan benar.[149]

Dengan demikian, saat *munājah*, seorang *ahl al-ḥuḍūr*, berada sangat dekat (*aqrab*) dengan Tuhan. Pada posisi dan kondisi ini, ia menyaksikanNya dalam kedekatan (*qurbah*) tertentu yang mampu merubah cara pandang, sikap dan perilakunya menuju kebaikan dan kebahagiaan yang sejati. Batinnya selalu dalam keadaan tenang dan tentram, dalam segala situasi dan kondisi. Kehidupan yang berubah-ubah, tidak memberikan pengaruh pada ketenangannya, karena ia senantiasa 'menghadap' pada Tuhannya.

Menurut Ibn al-'Arabī, dalam praktisnya, orang yang *ḥuḍūr*, memiliki keyakinan yang kuat kepada Allah karena ia sedang bersamaNya. Keyakinannya akan semakin tumbuh dan kokoh kepada *al-Ḥaq*, karena ia telah menyaksikan dengan mata hati (*'ain al-qalb*)nya. *Ḥuḍūr*nya ia dengan Allah ini terjadi di dalam pelaksanaan ibadah, serta dalam seluruh gerak dan diamnya. Dengan demikian, ia *ḥuḍūr* bersama Allah dalam seluruh aktifitas kehidupannya.[150]

Oleh karena banyaknya manfaat yang didapatkan dari *ḥuḍūr* ini, maka Ibn al-'Arabī terus mengingatkan agar setiap orang yang melaksanakan ibadah, senantiasa *ḥuḍūr* dalam salatnya.

والإ نسان مأمور بالحضور في صلاته [151]

"*Manusia diperintahkan agar* ḥuḍūr *dalam salatnya.*"

Ibn al-'Arabī menjelaskan bahwa pelaksanaan ibadah salat berarti masuk kepada Allah (*inna aṣ ṣalāh dukhul 'alā al-ḥaq*).[152] Jadi

[148] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 519.

[149] Shekh al-Akbar Muhyī al-Dīn ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abd Allah al-Ṭā'ī al-Ḥatī, dihimpun oleh Samir Muṣṭafā Arbāb, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Juz II, cet. I (Beirut-Libanon: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabī, 2001/1422 , 37.

[150] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 527.

[151] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 527.

[152] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 500. Kalimat *dukhul 'alā al-haq* ini dipahami sebagai suatu situasi dan kondisi untuk menunjukkan kedekatan kepada Tuhan. Istilah yang senada, tampaknya juga digunakan oleh Bakr ibn 'Abd Allah. Ia mengatakan, jika engkau ingin masuk kepada Tuanmu tanpa ijin dan berbicara





masuk kepada Allah, berarti mendekat kepadaNya tanpa perantara apa pun atau siapa pun sehingga terjadi keakraban yang hangat. Setelah seseorang masuk kepada Tuhannya, maka ia akan bertemu dan berkumpul denganNya tanpa perantara. Inilah kondisi yang dijelaskan oleh Ibn al-'Arabī bahwa salat merupakan suatu keadaan dimana seorang budak berkumpul bersama Tuannya, sebagaimana juga keadaan yang menyatukan antara Allah dan hambaNya, dimana Allah berbagi antara Dia dan hambaNya di dalam salat.[153]

Adapun perintah *ḥuḍūr* dalam ibadah salat, maka hal ini merupakan kewajiban yang harus dilakukan oleh seorang hamba. Orang yang tidak *ḥuḍūr* dalam salat, berarti telah melalaikan kewajibannya kepada Tuhan. Kelalaian seseorang dari kondisi *ḥuḍūr*, menunjukkan rendahnya tingkat *ma'rifah*nya kepada Allah. Hal ini mengindikasikan kejauhan dirinya dari Sang Khaliq yang berakibat pada tertutupnya cahaya (*nūr*) dalam dirinya. Ketertutupan dari cahaya ini akan membuat seseorang berada di dalam kegelapan kehidupan, sedangkan kegelapan menyebabkan ia memiliki kecenderungan untuk berbuat maksiat sehingga semakin mudah tersesat dan berujung pada ketidakbahagiaan. Oleh karena itu *ḥuḍūr* pada dasarnya berperan penting dalam memberikan kebaikan dan kebahagiaan dalam hidup dan kehidupan seseorang.

Sejalan dengan hal ini, Maḥmūd al-Ghurāb menjelaskan,[154] mengutip Ibn al-'Arabī, bahwa kebahagiaan jiwa bagi *mukallaf*, terdiri dari dua jenis. Pertama, karena tercegah dirinya dari melakukan maksiat dan hal-hal yang tidak disukai. Kedua, karena tercegah dari hukuman setelah melakukan maksiat, yakni memperoleh ampunan dari maksiat yang dilakukannya. Kemudian, bahwa hukum-hukum yang lima

denganNya tanpa perantara (*tarjumān*), maka masuklah. Ditanyakan kepadanya, bagaimana melakukannya? Bakr menjawab, sempurnakan *wuḍu'*mu, dan masuklah ke *mihrab*mu, maka engkau akan masuk kepada Tuanmu (*anta qad dakhalta 'alā mawlāk*), kemudian bicaralah dengan Tuanmu tanpa perantara. Lihat mengenai hal ini dalam, Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazalī, *Mukāshafah al-Qulūb al-Muqarrab ilā ḥaḍrah 'Allām al-Ghuyūb* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2004), 46.

[153] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz I, 512.

[154] Maḥmūd Maḥmūd al-Ghurāb, *al-Fiqh 'Inda al-Shaikh al-Akbar Muhyiddīn Ibn 'Arabī* (Damaskus: Maṭba'ah Zayd ibn Thābit, 1981), 46.

tersebut terhubung kepada *mukallaf* secara zahir dan batinnya. Maksudnya, orang yang bahagia adalah orang yang memelihara kesemua hukum tersebut, secara sempurna dan komprehensif, secara zahir dan batinnya. Memelihara hukum secara batin yaitu memelihara was-was syetan dan gejala-gejala buruk jiwa.

Jadi orang-orang yang *ḥuḍūr*, bukan saja memberikan manfaat pada perbaikan akhlak mereka, namun juga sekaligus memberikan ketenangan dan ketentraman pada jiwa mereka, sehingga membawa pada dampak kesehatan dan ketenangan pada fisik, pikiran, dan hatinya. Lebih dari itu, mereka juga membawa kebaikan dan keberkahan buat orang lain.





## *Bab Tujuh*

# PENUTUP

Pemikiran *ḥuḍūr* Ibn al-'Arabī dalam tulisan ini, jika kita bandingkan dengan wawasan pengetahuan yang diwariskannya, tentu masih terbatas sekali. Namun demikian, uraian dalam tulisan ini telah memberikan pemahaman bahwa pemikiran *ḥuḍūr* Ibn al-'Arabī sangat luas dan mencakup berbagai aspek, seperti *ghaibah*, *ḥaḍrah* dan *waqt*. *Ḥuḍūr*, sebagai sebuah metode *rūhānīyah*, ternyata mampu menghidupkan spiritualitas yang sesungguhnya, sehingga menjadi solusi atas kekeringan spiritual masyarakat modern, serta menemukan relevansinya dengan kondisi saat ini.

Rincian kesimpulan di atas, akan dipaparkan secara lebih detil seperti penjelasan di bawah ini.

Pertama, *ḥuḍūr* yang merupakan kehadiran hati kepada Allah, merasakan kehadiranNya, melihat dan dilihatNya, memperhatikan dan diperhatikanNya, akan menjadikan pikiran terfokus dan tenang, serta membuat hati hidup, terbuka, sadar, waspada, dan penuhperhatian. *Ḥuḍūr* yang benar adalah *ḥuḍūr bi al-qalb* karena ia menggunakan *dhawq*, berdasarkan ucapan nabi dan Alqurān, menuntut pelaksanaan ibadah dan *munājah*, dengan *shukūr*, *dhillah*, *faqr*, dan mengharapkan *mushāhadah*, sehingga menghidupkan spiritualitas yakni kesadaran *ilāhīah*. Sedangkan *ḥuḍūr bi al-naẓr* (*ḥuḍūr* dengan akal pikiran) memiliki kelemahan dan kekeliruan. *Ahl al-ḥuḍūr* memiliki keyakinan yang kuat kepada Allah karena ia hadir bersamaNya dalam gerak dan diam. Namun, watak yang lalai (*ghaflah*) dan picik (*ḍaiyiq*), menyebabkan *ḥuḍūr* tidak dapat terjadi secara kontinu, melainkan hanya saat *mujāhadah* untuk *taqarrub*, dan dalam waktu terbatas. Karena itu *sālik* harus selalu mengakui dan merasakan kelemahan diri, menyucikan hati, membebaskan diri dari jiwa (*nafs*), mengharapkan rahmat dan pertolonganNya serta menyerahkan segala urusan kepadaNya.

Kedua, *ḥuḍūr* berkaitan dengan *ghaibah*, yakni hilangnya kesadaran indera dan hati terhadap apapun kecuali *al-Ḥaq*, akibat penyingkapan rahasiaNya yang menyelimuti diri. Dalam kedudukan ini, *ghaibah* merupakan tahapan dan mengungkapkan makna yang sama dengan *ḥuḍūr* serta mengacu pada esensi hakiki suatu objek. Ia tidak terjadi kecuali dengan kemunculan *ḥuḍūr* dan terlihatnya *tajallī*. *Ḥuḍūr* bersama sesuatu, berarti *ghaibah* dari yang lain. *Ghaibah* dari Tuhan berarti *ḥuḍūr* dengan makhluk, dan sebaliknya. Keduanya laksana tidur dengan jaga. Segala sesuatu selain Allah, memerlukan *ghaibah* sekaligus *ḥuḍūr* denganNya, karena segala sesuatu diwujudkanNya.

Ketiga, *ḥuḍūr* yang terkait erat dengan *ḥaḍrah* menunjuk pada pengalaman kita akan kehadiran Tuhan, sedangkan *ḥaḍrah* menunjuk pada kehadiran Tuhan. *Ḥaḍrah* yang digandeng dengan kata selainNya, menunjuk pada wilayah kosmos yakni *ḥaḍrah al-shahādah* dan *ḥaḍrah al-ghaib*. Diantara keduanya ada *ḥaḍrah al-khayāl* yakni wilayah dimana realitas yang *ghaib* menjadi tampak (*visible*), dan ekistensi fisik mengalami spiritualisasi. Pada saat imajinasi (*al-khayāl*) diaktifkan, maka *ḥuḍūr* terjadi. Ia mengalami objek yang telah terimajinalisasikan (*mutakhayyalāt*), yang tidak murni inderawi dan tidak murni spiritual, sehingga pelakunya akan memperoleh spiritualitas yang baik dan terus meningkat.

Keempat, *ḥuḍūr* dan *waqt* terkait erat karena *ahl al-ḥuḍūr* adalah *ṣāḥib al-waqt* atau *ibn waqtihī*. Pada saat *ṣāḥib al-waqt* berada dalam *ḥuḍūr*, ia 'terpisah' dari alam, kehilangan identitas diri sekaligus mengalami identitas bersama Tuhan, melihat kilasan cahaya Ilahi dan merasakan pantulan keagunganNya di dalam *qalb*. Ia menyerahkan diri kepadaNya, menerima apa yang diturunkanNya tanpa merefleksikan kekinian, masa lalu dan masa depan. Ia selalu menyesuaikan diri dan merespon keadaan di tempat, waktu, dan masa di mana ia berada, tidak terputus dalam beban dan tanggungjawabnya sebagai hamba, selalu memenuhi perintah dan menjauhi laranganNya, serta tidak pernah keluar dan mengingkari *ḥāl* kehambaannya. Ia mengikuti dengan ketundukan mutlak setiap keadaan yang telah ditetapkan dan setiap hunjaman Ilahiah yang muncul pada hatinya, sehingga ia berada dalam perhatian dan pengawasanNya. *Ahl al-ḥuḍūr* yang mampu membedakan *dhawq* dalam *ḥāl* adalah golongan yang lebih tinggi, sempurna dan langgeng *ḥuḍūr*nya dalam berbagai aspek. Ia menyadari *al-waqt*nya bersama Tuhan, merasakan dan menikmati kebersamaannya denganNya serta menjadi penguasa *al-waqt* dan *ḥāl*.

Kelima, *ḥuḍūr* menghantarkan seseorang pada *takhalluq bi akhlāq Allāh*, sehingga memberikan dampak positif yang besar pada akhlak, pikiran, jiwa dan hati. Orang yang *ḥuḍūr* terjaga akhlaknya dan tenang gerak-geriknya. Kemana pun berpaling, ia selalu "melihat" Allah, sehingga tiada terbetik dalam pikiran dan hatinya untuk pikiran negatif atau niat buruk, apalagi melakukannya. *Ḥuḍūr* memunculkan pikiran lurus, menolak goresan yang mengganggu ketenangan, membawa kejernihan serta menenangkan hati, menentramkan jiwa, dan menyedikitkan kelalaian. Ia hidup dalam kebaikan dan senantiasa berperilaku baik.

## REKOMENDASI

Melihat besar dan luasnya pembahasan yang dipaparkan Ibn al-'Arabī dalam tulisannya, maka penjelasan konsep *ḥuḍūr* dalam disertasi ini dalam hubungannya dengan upaya membangun spiritualitas, tentu saja masih sangat kurang sekali. Oleh karena itu, penulis memberikan beberapa saran:

Pertama, bagi para akademisi dan peneliti, kiranya dapat melanjutkan penelitian dalam tulisan ini, dengan pembahasan yang sama, terkait dengan konsep *ḥuḍūr* Ibn al-'Arabī, yang sungguh sangat luas pembahasannya. Cakupan tulisan ini yang meliputi beberapa aspek, seperti *ghaibah*, *ḥaḍrah* dan *waqt*, tampaknya juga masih belum menyentuh dari keseluruhan pemikiran *ḥuḍūr* Ibn al-'Arabī. Hal ini karena kelemahan penulis yang tidak mampu menelaah seluruh tulisannya mengenai topik ini, terutama karena literaturnya yang hanya sebagian yang diperoleh, disamping bahasa yang digunakannya memang sulit dimengerti dan dipahami.

Kedua, bagi para akademisi dan peneliti, kiranya masih dapat melanjutkan kajian pemikiran *ḥuḍūr* Ibn al-'Arabī, dalam pembahasan yang belum tersentuh oleh disertasi ini, meliputi beberapa aspek lain

seperti hubungan *ḥuḍūr* dan *wahdah al-wujud*, *kashaf*, *mushāhadah* dan ilmu *ladunni*. Aspek-aspek ini memang ada disinggung sedikit dalam disertasi, namun tidak dilakukan dengan pembahasan yang memadai, sehingga menjadi satu kesatuan yang utuh. Kajian yang ditawarkan ini, tentu akan makin melengkapi pemikiran *ḥuḍūr* Ibn al-'Arabī sehingga akan makin lengkap dan sempurna.

Ketiga, bagi para pengambil kebijakan di kampus UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan UIN Sumatera Utara, khususnya Sekolah Pascasarjana, serta kampus-kampus Islam lainnya, kiranya mulai dapat memberikan perhatian secara spesifik terhadap berbagai pemikiran Ibn al-'Arabī, yang sampai saat ini, masih sedikit sekali dikaji. Hal ini karena, pemikiran yang dihasilkannya, bukan saja memberikan aspek yang mencerahkan dalam pemikiran, namun juga akan menghasilkan manfaat secara emosional (kejiwaan) dan spiritual (keruhanian), sehingga akan terbentuk manusia-manusia yang sehat pikiran, jiwa dan *qalb*nya.

Kiranya, di masa depan, akan lahir Ibn al-'Arabī berikutnya, yang memberikan pencerahan bagi masyarakat dunia, utamanya dalam pembangunan karakter yang diselimuti spiritualitas. *Wa Allāh a'lam.*





# DAFTAR KEPUSTAKAAN

## A. BUKU


Abbās Qummī. *Safīnah Biḥār al-Anwār*. Jilid I. Teheran: tp. 1354 / 1937.

al-Abduh, Abd al-Laṭīf Muhammad. *al-Insān fī Fikr al-Ikhwān al-Ṣafā'*. Beirut: al-Maktabat al-Sha'bīyah. tt.

Abī Khizām, Anwār Fu'ād. *Mu'jam al-Muṣṭalahāt al-Ṣūfiyah*. Beirut: Maktabah Lubnān Nāshirūn. 1993.

Ābidīn al, Imām Zain "Al-Ṣahīfat al-Sajadīyah". terj. William Chittick. *The Psalms of Islam*. London: Muhammadi Trust. 1988.

Aceh, Abu Bakar, *Pengantar Ilmu Tasawuf*. Semarang: CV. Ramadhani. 1979.

Addas, Claude. *Ibn 'Arabī ou La quēte du Soufre Rouge*. Terj. Zaimul Am. *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup ibn 'Arabī*. Jakarta: Serambi. 2004.

Adian, Donny Gahral. *Menyoal Obyektivisme Ilmu Pengetahuan dari David Hume sampai Thomas Kuhn*. Jakarta: Teraju. 2002.

Alisha, Jane. *Terapi untuk Kestabilan Emosi*. Terj. Rekha Trimaryoan. Jakarta: Prestasi Pustaka Publisher, 2008.

Amin, Ahmad. *Hayy bin Yaqẓān li Ibn Sinā wa Ibn Ṭufail wa al-Suhrawardi*. Cet. III. Dār al-Ma'ārif. Kairo. 1966.

Angha, Molana al-Moazam Hazrat Shah Maqsoud. *Manifestation of Thought*. Denham- MD: University Pres of America. 1988.

Arabī, Muḥammad Gharī. *al-Nuṣūṣ Fī Muṣṭalahāt al-Taṣawwuf*. Damaskus. Dār Qutaibah. 1985.

Ardhani, Moh. *Alquran dan Sufisme Mangkunegara IV: Studi serat-Serat Piwulang*. Cet. II. Yogyakarta. Dana Bhakti Wakaf. 1998.

al-Aṣfahanī, al-Raghib. *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Juz I. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. 1997.

______. *Mu'jām Mufradāt Alfāzh Alqurān*. Beirut: Dār al-Fikr. 1972.

Ates, A. "Ibn al-Arabī," *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Vol. 3. London dan Leiden. Luzac dan Brill. 1979.

al-Aṭṭār, Farīduddīn. *Tadhkirat al-Auliyā'*. terj. *Warisan Para Aulia*. Bandung: Penerbit Pustaka. 1994.

Audi, Robert (ed.). *Cambridge International Dictionary of English*. New York: Cambridge University Press, 1995.

Austin, R.W.J. *Sufis of Andalusia*. London: George Allen & Unwin. 1971.

______. *The Bezels of Wisdom*. Ramsey- N.J: Paulist Press. 1981.

al-Baghdādī, al-Qārī. *Al-Durr al-Thamīn fī Manāqib Muhyī al-Dīn*. Beirut: Muassasat al-Turāth al-'Arabī. 1959.

al-Bājī, Sulaimān ibn Khalāf. *Al-Muntaqā*. Kairo: al-Sa'adah. 1331 H.

Bakhtiar, Laleh. *Sufi: Expression of the Mystic Quest*. Terj. Purwanto. *Mengenal Ajaran Kaum Sufi, Dari Maqam-Maqam Hingga Karya-Karya Besar Dunia Sufi*. Ujungberung Bandung: Penerbit Marja. 2008.

Barkah, 'Abd al-Fattāh 'Abd Allāh. *al-Hakīm al-Tirmidhī wa Naẓariyatuhū Fī al-*Wilāyah. ttp.: Maṭbū'at Majma' al-Buhūth al-Islāmiyah. tth.

Bashūnī, Ibrāhim. *Nash'ah al-Taṣawuf al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Ma'ārif. 1969.

Bayat, Mojdeh, dan Mohammad Ali Jamnia, *Tales from the Land of the Sufis*. Terj. Erna Novana. *Para Sufi Agung: Kisah dan Legenda*. Yogyakarta. Pustaka Sufi. Juni 2003.

Bentounes, Syekh Khaled. *le Soufisme Cœur de l'Islam*. Terj. Andityas. *Tasawuf Jantung Islam: Nilai-Nilai Universal Dalam Tasawuf*. Yogyakarta. Pustaka Sufi. 2003.

Bowering, Gerhard. *The Concept of Time in Persian Sufism*. terj. Gafna Raizha Wahyudi, *Sufisme Persia dan Gagasan Tentang Waktu*. Yogyakarta: Pustaka Sufi. 2003.

Burckhardt, Titus. *An Introductionto Sufi Doctrine*. Terj. Azyumardi Azra. *Mengenal Ajaran Kaum Sufi*. Jakarta: Pustaka Jaya. 1984.

Burke, O.M. *Among The Darvishes*. cet. III. London: The Ontagon Press. 1984.

Chambert, Henri & Claude Guillot (ed.), *Le culte des saints dans le monde musulman*. Terj. Jean Couteau dan Ari Anggari Harapan. *Ziarah dan Wali di Dunia Islam*. Jakarta: Serambi. April 2009.

Chittick, William C. "A Sufi Approach to Religious Diversity: Ibn al-'Arabi on the Metaphysics of Revelation". dalam S.H. Nasr dan William Stoddart (ed.). *Religion of the Heart*. Washington: Foundation for Traditional Studies. 1991.

______. *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophet*. Oxford: One World Publications. 2007.

______. *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity*. New York: State University of New York Press. 1994.

______. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York. 1989.

Chodkiewicz, Michel. *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*. terj. Liadain Sherrard. Cambridge: The Islamic Texts Society. 1993.

Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*. Princeton. N.J: Princeton University Press. 1969.

Cox, Harvey. *Religion in the Seculer City*. New York: Simon and Schuster. 1984.

Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*. Vol. 4. New York: Image Books. 1953.

Dahlan, Abdul Aziz. *Penilaian Teologis atas Paham Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud) Tuhan, Alam, Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani*. Padang. IAIN IB Press. 1999.

Darajat, Zakiah. *Ilmu Jiwa Agama*. Jakarta: Bulan Bintang. 1970.

Daudy, Ahmad. *Kuliah Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang. 1989.

De Luca, Hohn (ed.). *Reason and Experience: Dialogues in Modern Philosophy*. San Fransisco: Free Man. Cooper & Co. 1972.

Edward, Paul (ed.). *Encyclopedia of Philosophy*. Vol. III. New York: Macmillan Publising co.inc. 1972.

Effendi, Djohan. "Adam, Khudi dan Insan Kamil: Pandangan Iqbal Tentang Manusia". Dalam M. Dawam Rahardjo. *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Iqbal*. Jakarta: Grafiti Pers. 1987.

Fadiman, James & Robert Frager al-Jerrahi (ed.). *Essential Sufism*. Terj. Helmi Mustofa. *Indahnya Menjadi Sufi*. Yogyakarta. Pustaka Sufi.1999.

Fathurrahman, Oman. *Tanbih al-Masyi: Menyoal Wahdatul Wujud Kasus 'Abdurrauf Sinkel I Aceh Abad ke-17*. Bandung. Mizan. 1999.

Feild, Reshad. *The Last Barrier: A Journey into The Essence of Sufi Teachings*. Terj. Syarifah Levi. *Tabir terakhir: Petualangan Rohani ke Negeri Para Sufi*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta. 2004.

Frankl, Viktor. *Logoterapi: Psikoterapi*. Terj. E. Koeswara. Yogyakarta: Kanisius. 1992.

Freke, Timothy. *Rumi Wisdom: Daily Teachings from the Great Sufi Master*. Terj. Abdullah Ali. *Hari-Hari Bersama Rumi: Ajaran-Ajaran Harian Sang Maestro Sufi*. Bandung: Pustaka Hidayah.

Freud, Sigmund. *The Future of an Illusion*. New York: Norton. 1961.

al-Ghazālī, Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Kairo: Maktabat al-Naṣr. 1998.

______. *Kimyā'u al-Sa'ādah*. Beirut: al-Maktabat al-Sha'bīyah. tt.

______. *Mukāshafat al-Qulūb al-Muqarrab ilā ḥadrah 'Allām al-Ghuyūb*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. 2004.

Glasse, Cryil. *Ensiklopedi Islam (Ringkas)*. Terjemahan. Cet. II. Jakarta: Raja Grafindo. 1999.

al-Ghurāb, Maḥmūd Maḥmūd. *al-Fiqh 'Inda al-Shaikh al-Akbar Muhyiddīn Ibn 'Arabī*. Damaskus: Maṭba'at Zayd ibn Thābit. 1981.

Goble, Frank G. *The Third Force, The Psychology of Abraham Maslow*. Terj. A. Supratinya. *Mazhab Ketiga: Psikologi Humanistik Abraham Maslow*. Yogyakarta: Kanisius. 1987.

Griffin, David Ray (ed.). *Spirituality and Society: Postmodern Visions*. Albany: State University of New York Press. 1988.

Hadi, Qomarul. *Membangun Manusia Seutuhnya: Sebuah Tinjauan Antropologis*. Bandung: Al-Ma'arif. 1981.

al-Ḥaddād, 'Abdullah bin 'Alwī. *al-Naṣāiḥ al-Dīniyyah wa al-Washāyā al-Īmānīyah*. Cirebon: al-Maktabah al-Mishriyyah. t.th.

______. *Risālat al-Mu'āwanah wa al-Muẓāharah wa al-Mu'āzarah li Rāghibinā min al-Mu'minīn fī Sulūk Tarīq al-Ākhirah*. T.tp: Dār al-Ḥāwī. 1414/1993.

Al-Hakīm, Su'ād. *al-Mu'jam al-Ṣūfī*. Beirut: Dandarah. 1981.

Hamka. *Tafsir Al Azhar. Juz 21*. Jakarta: Pustaka Panjimas. 1988.

Hanafi, Ahmad. *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang. 1990.

al-Hanbalī, Ibn al'Imād. *Shadharāt al-Dhahab*. Jilid V. Beirut: tp. 1979.

al-Harawī, Abī Ismā'īl. *Manāzil al-Sā'irīn ilā al-Haq al-Mubīn*. dikomentari 'Afīf al-Dīn Sulaimān ibn 'Alī al-Tilismanī. Tunis: 'Abd al-Hafiẓ Manṣūr Markaz al-Dirāsat wa al-Abhāth al-Iqtiṣādīyah wa al-Ijtimā'īyah. 1988.

Hardiman, Francisco Budi. *Filsafat Modern: Dari Machiavelli Sampai Nietzsche*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 2007.

al-Ḥujwirī. *Kashf al-Mahjūb*. Terj. Sudjarwo Muthari dan Abdul Hadi WM. Bandung: Mizan. 1993.

al-Husnī. Ahmad ibn Muhammad ibn 'Ajibah. *Ayqaḍ al-Himām fī Shahr al-Hikām*. Beirut: Dar al-Ma'arif. tth.

Heinemann, David. *Terapi Hati Model Sufi: Sebuah Pengalaman Transenden*. Bandung: Nuansa. 2010.

Hidayat, Komaruddin dan Nur Wahyudi. *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta: Paramadina. 1995.

______. "Kata Pengantar" dalam Kautsar Azhari Noer. *Ibn Al-'Arabī: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*. Jakarta. Paramadina. 1995.

______. "Upaya Pembebasan Manusia: Tinjauan Sufistik Terhadap Manusia Modern Menurut Hossein Nasr". Dalam M. Dawam Rahardjo (ed.). *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam*. Jakarta: Pustaka Grafitipers. 1987.

Hines, Brain, *God's Whisper: Creation's Thunder*. Bratleboro. Vermont: Treshold Books. 1996.





Hirtenstein, Stephen. *The Unlimited Mercifier; the Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabī*. Terj. Tri Wibowo. *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud; Ajaran dan Kehidupan Spiritual Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabī*. Jakarta. Muria Kencana. 2001.

Holm, Nils G. (ed.), *Religious Ecstacy*. Terj. Irfan Supandi, *Berjumpa Tuhan: Studi Tentang Ekstase Agama*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru. 2002.

Howard, Alex, *Philosophy For Counselling and Psycotheray*. Terj. Benny Baskara. *Konseling dan Psikoterapi Cara Filsafat*. Jakarta: Teraju. 2005.

Ibn 'Abbād al-Randī. *Sharḥ al-Ḥikām*. Juz I. Beirut: Dār al-Kitāb. t.t.

Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. *al-Futūḥāt al-Makkīyah fī Ma'rifat al-Asrār al-Mālikīyah wa al-Mulkiyah*. Jilid I-IV. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī. Okt 1997.

______. *Fuṣūṣ al-Ḥikām*. 'Āsim Ibrāhim al-Kayyālī (ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmīyah. tt.

______. *Kalimah Allāh Kitāb al-Jalālah*. Terj. Hasan Abrori. *Hakikat Lafdz Allah: Sebuah Kajian Filsafat Sufistik Tentang Lafdzhul Jalalah*. Surabaya: Pustaka Progresif. 2002.

______. *Muḥāḍārah al-Abrār*. Jilid I. Kairo: tp. 1906.

______. *Risālah al-Anwār fī mā Yumnah Sāhib al-Khalwah min al-Asrār* (*Journey to the Lord of Power*). Terj. Hodri Arief, *Risalah Kemesraan*. Jakarta: Serambi. 2005.

______. *Seal of the Saints; Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabī*. Terj. Liadain Sherrard. Cambridge: The Islamic Texts Society. 1993.

______. *Tarjumān al-Ashwāq*. Beirut: Dār al-Ṣādir. 1961.

______. *Tafsīr Ibn 'Arabī*. Cet. I. Beirut-Libanon: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī. 2001/1422.

Ibn 'Aṭā' Allāh. *al-Hikām*. Bandung: Al-Ma'arif. tt.

______. *Laṭā'if al-Minān*. ed. Abd Ḥalīm Maḥmūd. Kairo: Maṭba'at Hassān. tt.

______. *Miftāḥ al-Falāḥ wa Miṣbaḥ al-Arwāh*. Kairo: Maṭba'at al-Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduh. 1381/1961.

Ibn Manẓūr. *Lisān al-'Arab*. Jilid V. Kairo: Dār al-Miṣrīyah. t.t.

Ibn Qayyim al-Jauziyah, Shams al-Dīn ibn 'Abd Allāh. *Kitāb al-Rūh*. Penahkik Sayyid Jamili. Cet. IV. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. 1986.

______. *Rauḍat al-Muhibbīn wa Nuzat al-Mushtaqīn*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, tt.

Ibn Sina. *Ahwāl al-Nafs*. penahkik Aḥmad Fuād al-Aḥwānī. Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah. 1952.

Ibn Taimīyah. "Risālah fi al-'Aql wa al-Rūh". dalam M. Amin Damej. *Majmū'at al-Rasāil al-Munirīyah*. Juz II. Beirut: tp. 1970.

Iqbal, Sir Moh. *The Deveploment of Metaphysics in Persia: A Contribution to the History of Muslim Philosophy*. Terj. Jaboer Ayoeb. Bandung: Mizan, 1992.

______. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.

Irham, M. Iqbal. *Meraih Ketenteraman Jiwa: Kiat Mencapai Hati Yang Sakinah*. Jakarta: Al-Ihsan Press. September 2007.

______. *Rasa Ruhani: Spiritualitas di Abad Modern*. Bandung: Cita Pustaka Media Perintis. Feb 2012.

al-Iṣfahānī, al-Raghīb. *Mufradāt Gharīb al-Qur'ān*. Ed. Muḥammad Sayyid Kilani. Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, tt.

Izutsu, T. "Ibn al-'Arabī". Dalam *The Encyclopedia of Religion*. Ed. Mircea Eliade. 16 Vol. Vol 6. New York dan London: Macmillan dan Collier Macmillan. 1987.

James, William. "The Principles of Psychology". Ornstein R. *The Psychology of Consciousness*. New York: Penquin. 1984.

______. *Kamus Lengkap Psikologi*. Terj. Kartini Kartono. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada. 1989.

______. *The Varieties of Religious Experience, A Study in Human Nature*. London. 1984.

Jāmī', Maulānā Abd Rahmān. *Nafaḥāt al-Uns min Haḍarāt al-Quds*. Kairo: Dār al-Turāth al-'Arabī, 1409/1989.

al-Jerrahi, Syekh Tosun Bayrak. "Pengantar Penerjemah". Dalam Shekh Abd al-Qādir al-Jīlānī. Terj. Mudhofir Abdullah. *The Secret of Secrets: Menyingkap Tabir Rahasia Ilahi*. Yogyakarta: Suluh Press. 2006

al-Kalābadhī, Abū Bakar Muḥammad. *al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*. Kairo: al-Kullīyat al-Azharīyah. 1969.

Kamada, Shigeru, "Telaah Atas Istilah Sirr (Rahasia) dalam Teori Lathā'if Sufi", dalam Cecep Ramli Bihar Anwar (ed.), *Menyinari Relung-Relung Ruhani*, Jakarta, Penerbit Hikmah, Maret 2002.

Kartanegara, Mulyadhi. "Kata Pengantar" dalam Achmad Muchaddam. *Tuhan dalam Filsafat 'Allamah Ṭabaṭabai*. Jakarta: Teraju, 2004.

______. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. Jakarta: Penerbit Erlangga. 2006.

______. *Panorama Filsafat Islam Menembus Batas Waktu*. Bandung: Mizan. 2002.

______. "Sketsa Ruhani Insani: Akal, Jiwa, Hati dan Ruh". dalam C. Ramli Bihar Anwar (ed.). *Menyinari Relung-Relung Ruhani*: *Mengembangkan EQ dan SQ Cara Sufi*. Jakarta: IIMAN dan Hikmah. Maret 2002.

______. "Titik Balik Peradaban: Pengaruh Mistisisme atas Fisika Baru". Dalam *Jalan Paradoks: Fisi Baru Fritjof Capra tentang Kearifan dan Kehidupan Modren*. Jakarta: Teraju. 2004.

Kartono, Kartini. *Patologi Sosial 3: Gangguan-Gangguan Kejiwaan*. Cet. ketiga. Jakarta: Rajawali Press. Maret 2002.

______. *Psikologi Umum*. Bandung: Alumni. 1984.

Khamene'i, Ali. *Muhammad Iqbal Dalam Pandangan Para Pemikir Syiah*. Terj. Andi Haryadi. Jakarta: Al-Huda. 2003.

Mahmūd, Abd al-Qādir. *al-Falsafat as-Ṣufiyah fī al-Islām*. Kairo: Dār al-Fikr al-Arabī. 1966.

Maksum, Ali. *Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modren*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2003.

Mansur, M. Laily. *Ajaran dan Teladan Para Sufi*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada. 1996.

Martin Lings. *The Book of Certainty: the Sufi Doctrine of Faith Vision ang Gnosis*. Terj. A. Asnawi. *Kitab Kesucian. Doktrin Sufi Tentang Keyakinan*: *Penglihatan-Batin dan Ma'rifat*. Surabaya: Risalah Gusti. Oktober 2001.

Maslow, Abraham. *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row, 1954.

Massignon, Louis, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Matyr of Islam*. Vol. 3. Princeton: Princeton University Press,1982.

Moerthiko, *Membangun Fisik Mental Spiritual Lewat Samadhi Meditasi*. Cet. III. Solo: CV. Aneka. 1990.

Moleong, Lexy, *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Rosdakarya. 1994.

Mubarok, Ahmad. "Relevansi Tasawuf dengan Problem Manusia Modern". Dalam Nurcholish Madjid dkk. *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif*. ed. Ahmad Nadjib Burhani. Jakarta: IIMaN dan Hikmah. 2002.

Muhajir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rasekarasin. 1996.

Mujib, Abdul. *Kepribadian dalam Psikologi Islam*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada. 2007.

Al-Munawī, Muḥammad 'Abd Raūf. *Al-Mukhtaṣar Sharh al-Jāmī' al-Saghīr*. Vol. 1. T.tp.: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabīyah. 1954.

______. *al-Tauqīf 'ala Muhimmat al-Ta'arīf*. Beirut: Dar- al-Fikr al-Mu'ashir. 1990.

Al-Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Edisi Kedua. Surabaya: Pustaka Progresif. 1997.

Murata, Sachiko dan Chittick. *The Vision of Islam*. New York: State University of New York Press. 1994.

Al-Najar, Amir. *Al-Taṣawwuf al-Nafs*. Terj Ija Suntana. *Psikoterapi Sufistik Dalam Kehidupan Modern*. Jakarta: Hikmah. 2004.

Al-Nazilī, Muhammad Haqqī. *Khazinat al-Asrār Jalīlah al-*Adhkār. tt.: Syirkah al-Nur Asia. tth.

Al-Nubahi, Ibn al-Hasan. *Tarīkh Quḍāt al-Andalus*. Kairo: Dār al-Kātib al-Miṣri. 1948.

Naisbitt, John & Patricia Aburdene. *Megatrend 2000-Sepuluh Arah Baru Tahun 1990-an*. Jakarta: Binarupa Aksara. 1990.

Najati, M. Uthman. *Al-Dirasat al-Nafsanīyah 'inda al-'Ulamā' al-Muslimīn*. Terj. Gazi Saloom. Bandung: Pustaka Hidayah. 2002.

Naṣr, Seyyed Hossein. *Islamic Spirituality, Foundation and Manifestation*. London: The Crossroad Publishing Company. 1997.

______. *Knowledge and the Sacred*. Terj. Suharsono dkk. *Inteligensi & Spiritualitas Agama-Agama*. Depok: Inisiasi Press, 2004.

______. *Living Sufism*. Terj. B. Abdullah Hadi. *Tasawuf Dulu dan Sekarang*. Jakarta: Pustaka Firdaus. 1994.

______. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: Mandala Book. 1976.

______. *Three Muslim Sages; Avicenna, Suhrawardi, Ibn* 'Arabī. New York: Caravan Books. 1976.

Nasution, Harun, dkk. *Ensiklopedi Islam*. Vol. 4. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve. 1993.

______. *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang. 1963.

Netton, Ian Richard, *Sufi Ritual - the Parallel Universe*. Richmond Surrey: Curzon Sufi Press. 2000.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, "Zur Genealogie der Moral 1887". Terj. Walter Kaufmann dan R.J Hollingdale. *Zur Genealogie der Moral 1887: On the Genealogy of Morals*. New York: Vintage Books. 1969.

Noer, Kautsar Azhari. *Ibn Al-'Arabī: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina. 1995.

Nurasiah, "Asrār al-'Ibadāh, Fikih Spiritual, dan Praksis Pemikiran Ibn 'Arabī". *Disertasi*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah. 2010.

Palacios, M. Asin. *Ibn 'Arabī: Hayātuhū wa Madhhabuhū*. Terj. 'Abd al-Rahmān Badawī. Kuwait dan Beirut: Wakālat al-Matbu'āt dan Dār al-Qalam. 1979.





Palmer, Richard e. *Hermeneutics, Interpretation Theory in Schleiermache, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Northwestern: Northwestern University Press. 1969.

Pasiak Taufik. *Revolusi IQ, EQ, SQ: Antara Neurosains dan Al*-Qur'an. Bandung: Mizan. 2002.

______. *Tuhan dalam Otak Manusia: Mewujudkan Kesehatan Spiritual Berdasarkan Neurosains*. Bandung: Mizan. 2012.

______. *Tuhan Empirik dan Kesehatan Spiritual: Pengembangan Pemikiran Musa Asy'arie dalam Bidang Kesehatan dan Kedokteran*. Yogyakarta: C-Net dan Suka Press. 2012.

Permata, Ahmad Norma. (ed.). *Metodologi Studi Agama*. Yokyakarta: Pustaka Pelajar. 2000.

Quran, The Holy. International Version. *Ibn Katheer Tafseer*. Tafsir Digital. Orman-Giza-Mesir. Produced by Al-Hadi Co. tt.

Quran, The Holy. International Version. *Saady Tafseer*. Tafsir Digital. Orman-Giza-Mesir. Produced by Al-Hadi Co. tt.

al-Qushairī, Abd Karīm ibn Hawazīn. *Risālat al-Qushairīyah*. Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1959.

Rakhmat, Jalaluddin. "Hikmah Muta'aliyah: Filsafat Islam pasca Ibn Rusyd". dalam Mulla Sadra. *Hikmat al-'Arshiyah*. Terj. Dimitri Mahayana dan Dedi Djuniardi. *Kearifan Puncak*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Maret 2001.

Riḍā, Rashīd. *Sharh al-'Arba'īn Hadīth al-Nabawīyah*. Kairo: Markaz al-Salaf li al-Kitāb. t.th.

Sa'ad, Mukhlisin, "Etika Sufi: Studi Pemikiran Etika Ibn al-'Arabī". *Disertasi*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah. 2008.

Saefuddin, Miftah. *Desekularisasi Pemikiran*; *Landasan Islamisasi*. Bandung: Mizan. 1991.

Salamah, Bassam, *Al-Īmān bi al-Ghaib*. Terj. Umar Mujtahid. *Penampakan dari Dunia Lain: Membongkar rahasia Dunia Gaib dan Praktek Perdukunan*. Jakarta: Hikmah. Nopember 2004.

Savitri, Sara. "The Taste of Hidden Things: Images on the Sufi Path". Terj. Ilyas Hasan. *Citarasa Mistis: Demikian Kaum Sufi Berbicara*. Bandung. Pustaka Hidayah. 2006.

Schleiermache, F.D.E., *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*. Terj. James Duke dan Jack Forstman. Anlanta-Georgia: Scholars Press. 1997.

Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimension of Islam*. Chapel Hill: The University of North Caroline Press. 1975.

Sells, Michael A. (ed.). *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic, and Theological Writings*. Terj. Alfatri, *Terbakar Cinta*

*Tuhan: Kajian Eksklusif Spiritualitas Islam Awal*. Bandung. Mizan Pustaka. Maret 2004.

Shah, Muhibbin. *Islamic English: A Competency-based Reading Comprehension and Self- study Reference*, Third printing, Bandung: PT Remaja Rosdakarya. 2010

al-Sha'rānī, Abd al-Wahhāb ibn Ahmad. *Laṭāif al-Minān*. 2 Vol. Vol I. Kairo: tp. 1357 H.

Sharif, Adnan. *Min 'Ilm al-Nafs al-Qur'ānī*. terj. Muhammad al-Mighwar. *Psikologi Qurani*. Cet. II. Bandung: Pustaka Hidayah. Maret 2003.

Shihab, M. Quraish dkk., *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*. Jakarta. Lentera Hati. September 2007.

Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada. 1997.

Singarimbun, Masri, dan Sofian Efendi. *Metode Penelitian Survei*. Jakarta: LP3ES. 1996.

Sirajuddin Zar. *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam, Sains, dan Alqurān*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada. 1994.

Siregar, A. Rivay. *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada. 1999.

Smart, Ninian. *Dimensions of the Sacred - an Anatomy of the World's Beliefs*. London: Harper Collins. 1996.

______. *History of Misticism: Encyclopedia of Philosophy*. New York: Collier Macmillan Publisher.

Sponville, Andre Comte. *The Litte Book of Atheist Spirituality*. Terj. *Spiritualitas Tanpa Tuhan*. Ciputat: Pustaka Alvabet. 2007.

Stein, Steven J, dan Howard. E.Book. Terj. Trinanda Rainy dan Yudhi Murtanto. *Ledakan EQ: 15 Prinsip Dasar Kecerdasan Emosional Meraih Sukses*. Bandung: Penerbit Kaifa. 2002.

Sulamī, Abū 'Abd Rahmān al. *Jawāmi' Ādāb al-Ṣufīyah wa 'Uyūb al-Nafs wa Mudāwatuhā*. Etan Kohlberg (ed.). Jerussalem: Jerusalem Academic Press. 1976.

Sukarman, Widigdo. *Bertasawuf Di Era Modernisasi: Sebuah Pengalaman Pribadi*. dalam Ahmad Najib Burhani (ed.). *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif*. Jakarta: IIMAN dan Hikmah. 2002.

Tādilī, Ahmad. *Taṣawwuf ilā Rijāl al-Taṣawwuf*. ed. E. Taufiq. Rabat: tp. 1984.

Takwin, Bagus. *Kesadaran Plural: Sebuah Sintesis Rasionalitas dan Kehendak Bebas*. Yogyakarta: Jalasutra. 2005.

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jilid II. Cet. VII. Jakarta: Balai Pustaka. 1996.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Terj. Luqman Hakim. *Madzhab Sufi*. Bandung: Penerbit Pustaka. 1420/1999.

Tyler T., Roberts. "Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion". terj. M. Khatarina. *Spiritualitas Posreligius: Eksplorasi Hermeneutis Transfigurasi Agama dalam Praksis Filsafat Nietzsche*. Yogyakarta: Penerbit Qalam. 2002.

Usman, Husaini. Dkk. *Metode Penelitian Sosial*. Jakarta: Bumi Aksara. 1996.

Usmani, A. Rofi'. *Tokoh-tokoh Muslim Pengukir* Zaman. Bandung: Penerbit Pustaka. 1998.

Wach, Joachim. "Perkembangan dan Metode Studi Agama". Dalam Ahmad Norma Permata (Ed.). *Metodologi Studi Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2000.

Wassil, Jan Ahmad. *Tafsir Quran Ulul-Albab: Sebuah Panafsiran Al-Quran dengan Metode Tematis*. Bandung: Madania Prima. Februari 2009.

Wilcox, Lynn. "Sufism and Psychology". Terj. Soffa Ihsan. *Psychosufi: Terapi Psikologi Sufistik Pemberdayaan Diri*. Jakarta: Pustaka Cendikia Muda. 2007.

Wilson, A.N. *Against Religion: Why We should Try to Live Without it*. London: Chatto and Windus. 1992.

Wipperman, Jean. "Increasing Your Emotional Wholeness". Terj. Winianto. *Meningkatkan Kecerdasan Emosional*. Jakarta: Prestasi Pustaka Publisher. 2007.

Yazdi, Mehdi Ha'iri. "The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy, Knowledge by Presence". Terj. Ahsin Mohamad. *Ilmu Hudhuri: Prinsip-Prinsip Epistemologi Dalam Filsafat Islam*. Bandung: Mizan. Desember 1994.

al-Zarkali, Khaīr al-Dīn (Ed.). *al-Ikhwān al-Ṣafā', Rasāil al-Ikhwān al-Ṣafā' wa Khalan al-Wafā*'. Bab III. Beirut: Dār al-Ṣādir. 1957.

Zidadat, Ma'an dkk. *al-Mawsū'at al-Falsafīyat al-'Arabīyah*. Arab: Inmā' al-'Arabī, 1986.

## B. JURNAL – BULLETIN - WEBSITE

Abtokhi, Ahmad. "Analisis Karakteristik Pembelajar Kaitannya dengan Tahap-Tahap Perkembangan Penalaran Moral". Jurnal Saintika. Vol. 2. No. 3. Sept-Des 2005 (12-21).

Adian, Donny Gahral. "Phenomenological Account of Religious Experience". Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy,

Mysticism and Religious Studies. Vol. 1. No. 1. August-November 2011 (61-70).

*Admin*, "Memahami Spirit Untuk Menaikkan Kesadaran". Http://www.pengembangandiri.com/articles/11 /1/meningkatnya-level-of-consciousness-atau-tingkat-kesadaran/page1.html. Diunduh, 11 Maret 2010.

Ahmed, Manzoor-uddin. 2003. "Tasawwuf". Www.lecrcna.Org/Publications/articles/Tasawwuf_Dr_ Manzoor.pdf . Diunduh, 27 Febr 2015.

Affīfī, Abū al-'Alā. "Memorandum by Ibn 'Arabī of His Own Works". Bulletin of the Faculty of Arts. Vol. VIII. Alexandria University: tp. 1954 (109-117).

Ayatullahi, Hamid Reza. "Mulla Sadra's Argument of the Righteous and a Critical Study of Kant and Hume's Views on the Proof of God's Existence". Terj. Mustamin al-Mandary. "Argumen *Burhan Shiddiqin* Mulla Shadra: Studi Kritis atas Pandangan Kant dan Hume tentang Pembuktian Eksistensi Tuhan". Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme. Vol. I. No. 4. 2011 (71-110).

Batubara, Chuzaimah. "Towards the Straight Path of God: Ibn 'Arabī's Conception of Soul". Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society. Vol. XXVII. 2000 (21-36).

Baqir, Muhammad. "An Approach to the Understanding of Religious Experiences". Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies. Vol. 1. No. 1. August-November 2011 (29-38).

Bya, Asfa Davy. "Spiritualisme Islam: Antara Mistisisme Dan Klenik". Http://www.spiritualsharing. net.

Chittick, William C. "Microcosm, Macrocosm, and Perfect Man in the View of Ibn al-'Arabī". Islamic Culture. No.63. 1989.

_______. "Presence With God". Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society. 20. 1996.

_______. "The Anthropocosmic Vision in Islamic Thought". Terj. Khusnul Yaqin. "Visi Antropokosmik dalam Pemikiran Islam". Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam. Vol. III. No. 11. 2005 (61-94).

_______. "The Disclosure of the Intervening Image: Ibn 'Arabī on Death". Journal Discourse, Vol. 24. No. 1. Mortals to Death. Winter 2002. Published by Wayne State University Press. Http:/ /www.jstor.org/stable/41389625. Diunduh, 27 Febr 2015. (51-62).





_______. "The Five Divine Presence: From al-Qūnawī to al-Qaysari", The Muslim World, Vol. LXXII, No. 2 (April 1982 ), 107-128

Chodkiewicz, Michael. "The Vision Of God". Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society. Vol. XIII. 1993.

Dagli, Caner K. "The Time of Science and the Sufi Science of Time". The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society Symposium, Time and Non-Time. New York: October 2005. mias.usa@ibn-arabisociety.org.

Dahlan, Abdul Aziz. "Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi: Tinjauan Filosofis". *Ulumul Qur'an, Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*. No. 8. Vol. II. 1411 H / 1991 M.

Dwiastoro, Anto. "Spiritualitas New Age". Http://Www.Kompas.Com/Kompascetak/0505/28/Opini/ 1614801.Htm. Diunduh, 11 Maret 2010.

Elmore, Gerald. "Notes et Documents: Some Recent Edition of Books by Ibn al-'Arabī Published in the Arab World". Journal Arabica, T. 51. Fasc. 3 (Jul-2004). Published by Brill. http://www. jstor.org/stable/25162225. Diunduh, 27 Februari 2015 (360-380).

"Encyclopedia of Philosopy". Http://id.shvoong.com/social-sciences/ psychology/1892747-psikologi-agama/ Diunduh, 19 April 2009.

Ernst, Carl W. "The Man Without Attributes: Ibn 'Arabī's Interpretation of Abū Yazid al-Bistami". Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society. 13. 1993.

Ezra, Jakoep. "Cara Meningkatkan Kesadaran Diri". Http://id.jobsdb.com. (Diunduh, 13 Agustus 2007).

Fazeli, Seyyed Ahmed. "Tasybīh va Tanzīh Az didgah-e Ibn al-'Arabī'Arabī". Terj. Muhammad Nur. "Penyatuan antara Tasybīh dan Tanzīh dalam Irfan Teoritis Ibn al-'Arabī". Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme. Vol. I. No. 4. 2011 (7-28).

_______. "The System of Divine Manifestation in the Ibn 'Arabian School of Thought". Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies. Vol. 1. No. 2. August-December 2011 (109-132).

_______. "Adell-e Bayānbo-e Nōpadzire". Terj. Muhammad Nur. "Argumentasi Seputar Ineffability". Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies. Vol. I. No. 1. August-November 2011 (1-28).

Hanafi, Hassan. "The Revolution of the Transendence", Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies. Vol. I. No. 2. August-December 2011 (23-49).

Hidayat, Komaruddin. "Ketika Agama Menyejarah". Perta, Jurnal Komunikasi Perguruan Tinggi. Vol. V. No. 1. 2002 (26-34).

Hirtenstein, Stephen and Layla Shamash (terj.). "Kitāb al-Fanā' fī al-Mushāhadah by Ibn 'Arabī". The Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society. Vol. IX. 1991.

Heller, Kythe. "The Heart Receptive Of Every Form: Representations Of Fire In The Unio Mystica Of Mahomet" (Sal.) (*Mirāj Nāmeh* (1436) Manuscript). Http://cultandculture.org/ culture/index. php/issues/22-culture-2011-spring-issue/54-the-heart-receptive-of-every-form.html -

Hossain, A., Marinova, D., Hossain Rhaman. P. "Islam on Sustainability". The International Journal of Environmental, Cultural, Economic and Social Sustainability. Vol. IV. 2008. Di unduh, 26 Februari 2015.

Ibn Adam, Shaykh Imran. "Tasawwuf and Tazkiyah". Www.Khanqah.Co.Uk/Publications/Tasawwuf.pdf. Di unduh, 26 Februari 2015.

Irham, M. Iqbal. "Pemikiran Sufistik Syekh Abdul Wahab Rokan". Jurnal Lektur Keagamaan. Vol. 8. No. 2. Desember 2010 (297-314).

Irshadnia, Muhammad. "Ta'tsīr-e Mabāni-e Falsafi dar Mutūn-e Dīnī". Terj. Iwan Setaiawan. "Pengaruh Prinsip Filsafat Terhadap Penafsiran Teks Agama: Pandangan Imam Khomeini". Mulla Shadra. Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme. Vol. 1. No. 4. 2011 (41-70).

Ismail, Asep Usman. "Tasawuf Amali: Telaah terhadap Kitab Wirid Ibn 'Arabī". Jurnal Lektur Keagamaan. Vol. 4. No. 1. 2006 (116-134).

Ja'far, Suhermanto. "Citra Manusia dari Filsafat Psikologi ke Filsafat Antropologi: Refleksi tentang Manusia dalam Perspektif Mohammad Iqbal". Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies. Vol. I. No 2. August-December 2011 (227-252).

Ja'far, Muhammad. "Pandangan Muthahhari tentang Agama, Sejarah, al-Quran, dan Muhammad". Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam. Vol. III. No. 11. 2005 (95-116).

Jamil, Abdul. "Aktualisasi Tasawuf untuk Masyarakat Modern". Jurnal Theologis. 17 Februari 1993 (1-21).

Karim, Ibn Abdul. "Religiusitas dan Kebudayaan Perspektif Shadrian". Mulla Shadra, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme. Vol. I. No. 4. 2011 (181-198).

Kazhim, Musa. "Kontroversi Seputar Akal, Hati dan Eksistensi". Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam. Vol. II. No. 4. 2001 (71-90).

Kia shamshaki, Abulfazel. "The Universal Degrees (*Marātib*), Manifestation (*Maẓāhir*) and Divine Peresences (*Ḥaḍarāt*) of The Existense in Ibn Arabi's School of Mysticism". Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies. Vol. I. No. 1. August-November 2011 (39-60).

_______. "The Reasonable Explanation of Annihilation (*Fanā'*) in Mysticism". Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies. Vol. 2. No. 1. June 2012 (3-26).

Koç, Turan. "All-Comprehensiveness According to Daud al-Qaysari, and its Implication". Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society. Vol. XXVII. 2000 (53-62).

al-Mandari, Syafinuddin. "Al-Fatihah dan Kesadaran Kosmologis Islam". Al-Huda. Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam. Vol. III. No. 12. 2006 (137-148).

Mawlana, Hizbullah. "Ādāb al-Sulūk: A Treatise on Spiritual Wayfaring Shaikh Najm al-Dīn Kubrā". Jurnal Tawhid. Vol.VII. No. 4. 1411 H (109-123).

Meriam, *Webster Collegiate Dictionary*, Edisi Compact Disc.

Morris, James W. "Listening for God: Prayer and the Heart in the *Futūḥāt*". Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society. 13. 1993 (38-53).

_______. "Know Yourself ", The Muhyiddin Ibn 'Arabī Society Symposium. Worcester College Oxford. Mei 2006. Http://Www. Beshara.Org/Reading/Workingtogether.Html. Diunduh, 26 Februari 2015.

Mousavian, Seyyed Hossein. "Kebaruan Alam dan Doktrin Gerakan Substansial (*al-Harakah al-Jauhariyah*)". Mulla Shadra. Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme. Vol. I. No. 4. 2011 (29-40).

Muhammad, Badruddin. "Spiritualitas Islam: Solusi Alternatif Mengatasi Krisis Modernisme". Http:// Badruddinmuhammad.Blogspot. Com/2009/06/Spiritualitas-Islam-Solusi-Alternatif.html. Diunduh, Kamis, 11 Juni 2010.

Nasir, Moh. Nasrin. "Confronting the Threat of Relativism: Views from Islamic Philosophy". Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies. Vol. I. No 2. August-December 2011 (163-173).

Nor, Hanafi Moh. "Hahnemannian Principles and the Anthropology of Trancendental Philosophy". Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies. Vol. I. No. 2. August-December 2011 (77-107).

Noer, Kautsar Azhari. "Pemerintahan Ilahi atas Kerajaan Manusia: Psikologi Ibn 'Arabī tentang Roh". Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies. Vol. I. No. 2. August-December 2011 (199-214).

Nur, Muhammad. "Irfan Teoritis Ibn 'Arabī dalam Pandangan Mulla Shadra". Mulla Shadra. Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme. Vol. I. No 4. 2011 (135-160).

Nur, Syaifan. "Filsafat Wujud Mullā Shadrā". Mulla Shadra. Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme. Vol. I. No 4. 2011 (199-224).

_______. "Epistemologi Sufi dan Tanggung Jawab Ilmiah". Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies. Vol. 2. No. 1. June 2012 (135-151).

Nuri, Muhammad. "Politik dalam Filsafat Mullā Shadrā". Mulla Shadra. Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme. Vol. I. No 4. 2011 (111-134).

Pari, Fariz. "Pengalaman Rasional Eksistensi Tuhan: Pengantar Ontoteologi". Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies. Vol. 1. No. 1. August-November 2011 (111-128).

Peerwani, Latimah-Parvin. "Reincarnation or Resurrection of the Soul?". Terj. Anna Farida. "Reinkarnasi atau Kebangkitan Kembali Jiwa? Solusi Filosofis Mullā Ṣadrā untuk Dilema Tersebut". Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam. Vol. III. No. 12. 2006 (97-116).

Putra, Heddy Shri Ahimsa. "Structural Anthropology as a Transcendental Philosophy". Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies. Vol. I. No. 2. August-December 2011 (145-162).

Qadri, Mohammed Ahmed, 2003. "What is Tasawwuf? An Answer by Hadrat Ali bin Uthman al-Hajweri known as Hadrat Data Ganj Buksh". Www.lecrcna.Org/Publications/articles/Tasawwuf_Data_Ganj_Buksh.pdf. Di unduh, 26 Februari 2015.

Radtke, Bernd. "A Forerunner of Ibn al-'Arabī: Hakīm Tirmidhī on Sainthood". Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society. Vol. VIII. 1989.

Rahman, Ahmad. "Qūt Qulūb al-'Ārifīn". Jurnal Lektur Keagamaan. Vol. IV. No. 2. 2006 (313-331).

Rakhmat, Jalaluddin. "Neurotheology: Brain Based Religious Experience". Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies. Vol. 1. No. 1. August-November 2011 (71-80).

Rashid, Shaikh Ahmed Abdur. "The Custom of Allah: Ascension of the Self / Nafs through Stages and the Essence of the Objective: Absence and Presence". Www.Circlegroup.Org. Wednesday. September 28, 2011.







Refianto, Ageng Sadnowo. "Rubrik Tarbiyatun Nafs: Tingkatkan Kesadaran Anda". Http://Sunatullah. com. Diunduh, 12 Februari 2008.

Rosenthal, Franz. "Ibn 'Arabī between 'Philosophy' and 'Mysticism'". Oriens. Leiden: Brill, 1988 (1-35).

Sabri, Muhammad "Mistisisme dan Hal-Hal Tak Tercakapkan: Menimbang Epistemologi *Ḥuḍūrī*". Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies. Vol. 2. No. 1. June 2012 (71-121).

Sembel, Roy. "Spiritualitas dan Kualitas Hidup". Http://www.roy-sembel.com. Diunduh, Rabu, 10 Juni 2010.

Shah, M. Ainul Abied. "Epistemologi Sufi: Perspektif al-Hakim al-Tirmidzi". Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies. Vol. 2. No. 1. June 2012 (153-182).

Shahab, Husein. "Kesadaran Eksistensial Manusia". Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam. Vol. 2. No. 4. 2001 (5-8).

al-Shadr, Ayatullah Sayyid Muhammad Baqir. "A Study in the Philosophy of Islamic Rites". terj. Sri Dewi Hastuti. "Aspek Filosofis Ritual Islam". Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam. Vol. 2. No. 4. 2001 (23-42).

Shahzad, Qaiser. "Ibn 'Arabī's Contribution to the Ethics of Divine Names". Journal Islamic Studies, 43:1. 2004 (5-38).

Smirnov, Andrey. "Truth and Islamic Thought". Http://www. muslimphilosophy.com/ip/truth.htm. Di unduh, 26 Februari 2015.

Soroush, Abdol Karim. "*The Types of Religiosity*". terj. Diani Mustikati. "Jenis-Jenis Religiositas". Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam. Vol. 2. No. 4. 2001 (91-102).

*Ulumul Qur'an,* Jurnal Ilmu dan Kebudayaan. Vol. V. 1993.

Usman, Ali. "Epistemological Break al-Jabirī dan Kritik Terhadapnya". Jurnal Refleksi, AF-FU UIN Kalijaga Yogyakarta. Vol. 9. No. 1. Januari 2009 (1-18).

Vakili, Hadi. "Religious Experience from a Neuro-Psychological View". Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies. Vol. 1. No. 1. August-November 2011 (81-92).

Windriders, Kiara. "Enlightenment 2012: Kalki and the Golden Age". Bab IV. Dalam http://www.experiencefestival.com/spiritual awakening.

Yasrabi, Sayyed Yahya. "Epistemologi Ilmu Mistis: Perspektif Ayn al-Qudhat al-Hamadani". Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam. Vol. VI. No. 15. 2008 (21-44).

Yiangou, Nikos. "The Epistemology of Heart-Mind in the Spiritual Teachings of Muhyiddin Ibn 'Arabi". Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies. Vol. 2. No. 1. June 2012 (123-133).

Zarrabizadeh, Saeed. "Definiting Mysticism: A Surver of Main Definition". terj. Hadi Kharisman. "Mendefinisikan Mistisime: Sebuah Tinjauan atas Beberapa Definisi Utama". Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies. Vol. I. No. 1. August-November 2011 (93-110).

Zubir, Rusdi. "The Essence of Sharīah". Nurani. Jurnal for Sharīah and Society Studies. Vol. VI. No. 2. 2006 (137-148).

Zulfikri. "Dimensi Ajaran Tasawuf al-Palimbani dalam Kitab *Sair as-Sālikīn* dan *Hidayah as-Sālikīn*". Jurnal Lektur Keagamaan. Vol. 4. No. 1. 2006 (27-46).





# GLOSARY

'*Abd*: predikat yang disematkan kepada manusia tertentu yang bersedia mengabdikan diri menyembah kepada *Dzat* yang diyakininya. Ia adalah manusia yang menjadi tujuan akhir dari penciptaan; sebagai mikrokosmos dan sebagai cermin Tuhan.

'*Ādab*: kesopansantunan yang mutlak, di hadapan *ḥaḍrah Ilāhīyah*.

'*Aīn al-qalb*: mata batin atau mata hati yang melihat semua objek yang tak tampak.

'*Alam al-ghaib*: sesuatu yang tidak terlihat atau tidak tersentuh, yang tidak dapat ditangkap oleh panca indera lahir, seperti malaikat, jin (termasuk iblis atau setan), dan ruh-ruh (*arwāh*) manusia.

'*Alam al-khayāl* (alam imajinal, *mundus imaginalis*) : 'wilayah' dimana berbagai realitas yang tidak tampak menjadi 'tampak', dan ekistensi fisik mengalami spiritualisasi. Meski lebih nyata dan lebih 'lembut' dari alam fisik, dunia imajinasi bersifat 'kurang nyata' dan 'kurang padat' jika dibandingkan dengan dunia spiritual yang bersifat tetap dan tidak dapat ditangkap hakikat eksistensialnya.

'*Alam al-shahādah* : alam yang dapat disaksikan, yang dapat ditangkap oleh panca indera lahir manusia, baik yang berada di bumi ini ataupun yang berada di langit.

'*Ārif* : manusia yang mengenal dan mengetahui Tuhan melalui penyingkapan intuitif (*kashf*), kesaksian (*mushāhadah*), dan rasa (*dhawq*). Ia melihat Tuhan dalam semua lokus penampakanNya dan mengakuiNya dalam setiap bentuk. Ia bergerak bersama Tuhan di mana pun Tuhan bergerak dan menyaksikan 'wajah' Tuhan pada semua obyek pandangan.

'*Ilm al-ladunnī*: ilmu pengetahuan melalui jalur spiritual tanpa belajar, pengetahuan yang diterima langsung dari Realitas Ilahiah yang bersifat transpersonal, seperti yang diperoleh nabi dan rasul.

*'Ilm al-mubāshir*: ilmu yang diambil langsung dari Allah, bukan dari para rasul atau malaikat.

*'Ilm al-wahhāb*: pengetahuan yang diberi, yakni sebagai hasil dari praktek sufisme yang bersifat individual dan berkembang.

*'Ulūm al-kasbīyah* : berbagai bentuk ilmu yang diperoleh dengan usaha yang bersifat tidak personal dan beraneka ragam.

*Ahl al-i'tibār* atau *ahl al-istidlāl wa al-burhān* : orang-orang yang sedang mencari cahayaNya, yang mengenal Tuhan melalui alam semesta, dalil atau argumen rasional, seperti para filosof dan teolog.

*Ahl al-istibṣār* atau *ahl al-shuhūd wa al-'iyān* : orang-orang yang mendapatkan cahaya Allah, yang sudah disingkapkan tabir antara dirinya dan Tuhan, sehingga mampu menyaksikanNya melalui *baṣīrah*, yang mensucikan *al-Ḥaq* tanpa memerlukan dalil untuk mengenal dan menunjukkan keesaanNya, seperti para sufi.

*Akhlāq*: (*khuluq, khilq*), perangai (*al-sajīyah*), kelakuan atau watak dasar (*al-ṭabī'ah*), kebiasaan (*al-'ādah*), kehormatan (*al-murū'ah*), dan agama (*al-dīn*).

*Al-'ubūdah*: keberhambaan yaitu penisbatan diri seorang hamba kepada Tuhan, bukan kepada dirinya. Ia lebih sempurna daripada *al-'ubūdīyah*, karena seseorang tidak dapat dihukumi dengan *maqām* kesetaraan (dengan Tuhan).

*Al-'ubūdīyah*: kehambaan yakni penisbatan diri hamba kepada penampakan Tuhan.

*Al-'ubūdīyah al-maḥḍah* : pengabdian murni yang mengharuskan seorang wali meninggalkan semua hak dan harta kekayaan hingga ia tetap ingat akan *rubūbīyah*Nya

*Al-Dahr*: sifat Tuhan yang menggambarkanNya sebagai Waktu Abadi, yang kemudian terdifferensiasi (terurai) kepada waktu-waktu terikat dan berbatas di bawah kekuasaan masing-masing *asmā*'Nya. Ia juga adalah konsepsi waktu yang melibatkan Tuhan dalam





segala bentuk peristiwa, ajal, dan sejarah, yang telah dan akan terus membentuk kehidupan anak manusia, dan menjadi sasaran dari kesadaran ekstatis sufi

*Al-Ḥaq*: inti eksistensi dan inti kesempurnaan. Inti eksistensi dengan kesederhanaannya adalah kumpulan dari semua kesempurnaan eksistensi. Apa saja yang berada di luar lingkaran EksistensiNya adalah ketiadaan dan kekurangan. Dia lah Allah, Sang Pencipta, Yang Esa, *Wujūd*, dan *Wājib al-Wujūd*

*Al-khalq*: alam, makhluk, yang banyak, *al-mawjūdāt* dan *al-mumkināt*.

*Al-khauf*: perasaan takut pada Allah karena kurang sempurna ibadah, hingga selalu memperbaiki diri, meningkatkan amal, tidak menyimpang dari kehendakNya. Sikap ini timbul karena pengenalan dan cinta kepada Allah yang mendalam sehingga khawatir kalau yang dicinta melupakannya dan takut pada siksaNya.

*Al-rajā'*: sikap optimis memperoleh serta berharap karunia nikmat Allah dan diterima amal.

*Al-waqt*: waktu spiritual yakni waktu yang sedang terjadi, sekaligus waktu yang terhubung dengan ketuhanan, atau waktu dalam *ḥāl*, sehingga seseorang kehilangan identitas bersama keakuannya sendiri, dan mengalami identitas bersama Tuhan.

*Aṣḥāb al-qulūb*: para pemilik hati spiritual

*Dhikr ma'a wujūd ghaflah* : zikir yang disertai kelalaian

*Dhikr ma'a wujūd ghaibah 'amma siwā al-madhkūr* : zikir yang disertai adanya keghaiban dari selain yang telah disebutkan

*Dhikr ma'a wujūd ḥuḍūr* : zikir yang disertai *ḥuḍūr*

*Dhikr ma'a wujūd yaqẓah* : zikir yang disertai dengan kesadaran

*Emotional quotient*: kecerdasan afektif yakni kemampuan merasakan, memahami, membangkitkan, mengendalikan dan secara efektif menerapkan daya serta kepekaan emosi sebagai sumber energi,

informasi, koneksi, dan pengaruh yang manusiawi, sehingga membantu perkembangan emosi dan intelektual.

*Fanā' 'an af'āl al-'ibād* ; sirna dari tindakan-tindakan hamba, yakni kesadaran bahwa segala tindakan manusia pada hakikatnya dikendalikan oleh Tuhan dari balik tabir alam semesta.

*Fanā' 'an al-dhātika* : sirna dari personalitas diri, yakni kesadaran non-eksistensi diri, sehingga yang benar-benar ada di balik dirinya ialah *Dhat* yang tidak bisa sirna selama-lamanya.

*Fanā' 'an kull al-'ālam* : sirna dari segenap alam, yakni kesadaran bahwa segenap aspek alam fenomenal ini pada hakikatnya hanya khayal, dan yang benar-benar ada hanya Realitas Mutlak yang mendasari fenomena.

*Fanā' 'an kull mā siwā Allāh* : sirna dari segala sesuatu yang selain Allah, yakni kesaaran bahwa *dhat* yang betul-betul ada hanya *Dhat* Allah.

*Fanā' 'an ṣifāt al-makhluqīn* : sirna dari sifat-sifat makhluk, yakni kesadaran bahwa segala atribut dan kualitas wujud *mumkin* tidak lain adalah milik Allah, sehingga ia menghayati segala sesuatu dengan kesadaran ketuhanan, melihat dengan penglihatan Tuhan, dan mendengar dengan pendengaran Tuhan

*Fanā' fī al-tauḥīd* : hilangnya kesadaran seseorang sehingga tidak lagi melihat wujud lain kecuali wujud Tuhan Yang Esa.

*Fanā' shuhūd*: kondisi mental seseorang dalam bentuk hilangnya kesadaran dalam penyaksian terhadap diri dan alam materi sekitarnya

*Fanā' wujūd*: kondisi mental seseorang dalam bentuk hilangnya kesadaran diri dalam *wujūd*nya, walaupun *wujūd*nya sendiri sebenarnya masih tetap ada.

*Fath* (*futūh*): pembukaan atau pengungkapan sehingga memperoleh pencerahan spiritual





*Fiṭrah*: kemunculannya sebagai manusia (*kawnuhū insānan*), sebagai khalifah (*kawnuhū khalīfatan*), dan sebagai manusia khalifah (*kawnuhū insānan khalīfatan*). Puncaknya adalah kemunculannya sebagai bukan manusia dan bukan khalifah, melainkan mencapai posisi realitas absolut (*ḥaq muṭlaq*), dimana tidak ada lagi "kemanusiaan"nya karena tiada "keterasingan" dan tiada "kekhalifahan"nya karena ia sudah memerintah sendiri.

*Ghaibah*: sirnanya kesadaran hati dari pengetahuan yang berhubungan dengan keadaan makhluk, karena intensnya hati dengan sesuatu yang menghampirinya.

*God Spot*: pusat spiritual yang terletak diantara hubungan-hubungan syaraf dalam cuping-cuping temporal otak. Melalui pengamatan terhadap otak dengan topografi emisi positron, area-area saraf itu akan bersinar jika subjek penelitian diarahkan untuk mendiskusikan topik spiritual atau agama. Reaksi yang muncul berbeda-beda sesuai dengan budaya masing-masing.

*Huqūq 'ubūdiyah* : hak-hak penghambaan yang harus dilakukan oleh seorang hamba

*Ḥaḍrah*: kehadiran setiap dan masing-masing *asmā'* ilahi

*Ḥaḍrah al-hiss*: wilayah segala sesuatu yang berada di luar perasaan.

*Ḥaḍrah al-ilāhīyah*: manifestasi ketuhanan, iluminasi *ilāhīyah*, keterpukauan *ilāhīyah*, serta keterjagaan dan kehadiran Tuhan, suatu kondisi yang menunjuk pada *tajallī ilahī* atau ketersingkapan Tuhan

*Ḥaḍrah al-khayāl* : wilayah segala sesuatu yang berada di luar imajinasi

*Ḥaḍrah ism jāmi'* : nama yang komprehensif yakni 'Allah', nama yang meliputi segala sesuatu, sekaligus menunjuk pada sifat *wujūd*, karena semua *asmā'* Ilahi lainnya merujuk kembali kepadanya.

*Ḥaḍrah tajallī*: *ḥaḍrah* yang digandeng dengan kata selain Tuhan yang menunjuk pada wilayah dunia (kosmos, alam semesta), yakni dunia yang memiliki hubungan dengan dunia lain.

*Ḥāl (aḥwāl)*: anugerah Tuhan dalam bentuk kondisi atau pengalaman spiritual yang ditemui dalam pendakian spiritual, yang terjadi tanpa kesengajaan, usaha dan upaya, berupa kegembiraan atau kesedihan, rindu atau kecemasan, kemuliaan atau pun kebutuhan, yang dicapai melalui jalan ibadah, *mujāhadah*, dan *riyāḍah*.

*Ḥaq*: benar, kebenaran, menjadi benar (*real, right, proper, just, appropriate*). Makna awal *ḥaq* sama dengan nama Tuhan. Tuhan sebagai *al-Ḥaq* bermakna Kebenaran Absolut, *Rightness, Reality, Properness, Justness*, dan *Appropriateness*. Kata "*ḥaq*" digunakan untuk Tuhan sebab Tuhan adalah kebenaran, kenyataan, dan ketetapan yang absolut. Akan tetapi *ḥaq* juga digunakan untuk segala sesuatu selain Tuhan. Aplikasi kedua kata *ḥaq* ini, menunjukkan pengakuan bahwa segala sesuatu di alam semesta ini mempunyai suatu kebenaran, kenyataan dan ketepatan. Jika Tuhan adalah *al-Ḥaq* absolut, maka segala sesuatu selain Tuhan adalah *ḥaq* relatif.

*Ḥikmah*: kebijaksanaan yang dipahami dalam dua aspek, teoritis dan praktis. Secara teoritis, tujuan *ḥikmah* adalah mewarnai jiwa dengan gambaran realitas sebagai dunia yang dapat dipahami, yang menyerupai dunia objektif. Secara praktis, buah *ḥikmah* adalah melakukan perbuatan baik, dengan tujuan agar tercapai superioritas jiwa terhadap badan dan badan tunduk kepada jiwa.

*Ḥuḍūr*: kehadiran hati ketika suatu zat itu tidak terlihat, yang dapat dirasakan dengan bersihnya keyakinan. Puncaknya adalah kehadiran hati dengan *al-Haq*, pada saat terjadinya *ghaibah*.

*Ḥuḍūr al-qalb*: kondisi spiritual dimana hati berada dalam keadaan terjaga dan waspada serta membuat hati berada dalam kesadaran dan kewaspadaan.

*Insān kāmil*: manusia sempurna, yakni cermin dari seluruh sifat Tuhan yang merupakan manifestasi nama komprehensif dan cermin manifestasi nama agung (*ism al-a'ẓam*).





*Isti'dād*: kesiapan diri dalam menerima ketentuan *tajallī* Tuhan. Semakin besar *isti'dād*, semakin besar karunia *tajallī* yang diperoleh, dan sebaliknya

*Istiḥḍār*: menghadirkan makna dari sebuah ayat yang dibaca

*kashf al-ḥijāb*: ketersingkapan batas atau tirai-tirai alam *ghaib* dimana titik puncaknya merasakan *tajallī* Tuhan

Kesadaran: kesiagaan individu terhadap rangsangan eksternal dan internal, yakni terhadap berbagai peristiwa pada lingkungan serta suasana tubuh, memori dan pikiran. Kesiagaan berarti kesiapan, kewaspadaan, menghadapi sesuatu. Kesiagaan termanifestasi dalam berbagai bentuk menurut rangsangan yang diterima.

Kesadaran diri: keadaan dimana seseorang bisa memahami dirinya sendiri dengan tepat, memahami emosi dan *mood* yang dirasakan, kritis terhadap informasi, sadar terhadap pikiran, perasaan, mampu memonitor diri dalam situasi sosial.

Kesadaran Spiritual : kesadaran yang telah bergerak melampaui emosi, ketika hati digunakan sebagai sensor, sehingga mampu menangkap 'makna' yang tersimpan dalam kenyataan, yang mengarah kepada *Dhat* yang Tiada Berhingga, merasakan 'kehadiran'Nya diseluruh benda dan peristiwa, serta dalam setiap tarikan nafas, kegiatan, bahkan pikiran.

*Khātim al-Aulyā' al-Muḥammadīyah*: penutup semua wali dalam umat Muhammad, atau yang memanifestasikan secara sempurna kualitas puncak spiritualitas (*walāyah*) seluruh umat Muhammad.

*Khushū'*: keadaan di dalam jiwa yang tenang, merendahkan diri kepada Allah dengan hati dan semua anggotanya. *Khushū'* dalam salat adalah melakukan salat dengan sikap penuh ketaatan dan ketundukan kepada Allah, disertai perasaan takut jika salatnya tidak diterima, sekaligus mengharapkan ampunanNya, dan selalu merasa diawasi olehNya, sehingga muncul semangat salat yang sempurna agar menjadi dekat kepadaNya.

*Kibrīt al-Aḥmār*: term kimiawi yang mengandung pengertian bahwa Ibn al-'Arabī mampu menciptakan suatu pengetahuan, terlepas dari ketidaktahuannya, seperti halnya belerang merah yang mampu membentuk kuning emas dari sebuah timah

*Mā siwā Allāh*: segala sesuatu selain Allah, merujuk kepada setiap hal yang dapat dicerap oleh pancaindera lahir manusia dan seluruh alam semesta.

*Ma'iyah*: kebersamaan Tuhan dengan seluruh alam semesta dalam setiap keadaan.

*Ma'ṣūm*: terjaga dari sesuatu yang melanggar hukum.

*Majlā*: penampakan diri Tuhan

*Maqāmāt*: tahapan-tahapan spiritual sebagai jalan panjang yang harus ditempuh oleh seorang sufi untuk berada dekat dengan Allah.

*Mauhibah*: pemberian Tuhan kepada seseorang yang meniti jalan sufisme melalui penyingkapan atau terbukanya tirai-tirai alam ghaib (*kashf al-ḥijāb*) yang sangat banyak jumlahnya.

*Munājah*: tradisi dalam Islam yang merupakan bentuk doa pribadi dan permohonan, percakapan penghambaan antara sang pencinta dan Allah sebagai Kekasih. Ia merupakan percakapan rahasia yang terkadang diungkapkan dengan tradisi puitis.

*Murāqabah*: sikap mental tinggi, yang mengandung kesadaran diri selalu berhadapan dengan Allah dalam keadaan diawasiNya, yang menumbuhkan sikap siap dan waspada, selalu memandang Allah dengan mata hatinya, sekaligus menyadari bahwa Allah juga selalu memandang kepadanya dengan penuh perhatian.

*Mushāhadah*: menyaksikan secara jelas dan sadar apa yang di cari dan telah merasa berjumpa denganNya. Ia adalah zikir *khafī* pada posisi *al-sir al-rūhī*.

*Nafs*: substansi yang merupakan sinergi jasad dan ruh, yang masih terikat pada badan, bersifat seperti tanah (*al-ṭīnīyah*) dan api (*nārīyah*). Ia adalah cahaya (*nūr*) Tuhan yang telah menyatu pada tubuh *nāsūtīyah* (kemanusiaan) dan menimbulkan tingkah laku, lahir batin. Ia adalah substansi antara cahaya dan kegelapan, tidak hidup juga tidak mati, tidak cerdas juga tidak bodoh, sadar juga tidak sadar. Ia sangat tergantung pada konstitusi fisik, seperti susunan syaraf, fungsi kelenjar, alat pencernaan, susunan syaraf sentral, urat, darah, daging, tulang, sumsum, kulit, rambut, dan sudah ada sejak adanya sel-sel sperma dan ovum serta mengalami kematian.





Neo-sufisme: tasawuf yang telah diperbarui, terutama dilucuti dari kandungan ekstatik dan metafisik dengan dalil-dalil ortodoksi Islam. Pusat perhatiannya adalah rekonstruksi sosio-moral dari masyarakat muslim dengan karakter utama puritan dan aktivis.

*Rātib* (*wird*): zikir yang dilakukan secara kontinu (*istiqāmah*) untuk mempertahankan *junūd Allāh al-bāṭinah* dalam *qalb*, memberikan cahaya kedekatan (*anwār al-qurb*) di hati, meraih kedudukan mulia di sisi Allah, bahkan menyehatkan fisik.

Ruh: sesuatu yang halus (*laṭifah*) yang bersifat ruhani, yang menghidupkan, menggerakkan, mencari sesuatu yang baik dan bermanfaat, menghindar dari keburukan dan bahaya, serta pengatur tubuh dan pangkal kehidupan manusia.

*Sāḥib al-taḥqīq*: orang yang telah mencapai pembuktian kebenaran dengan memahami dan mengaktualisasikan kebenaran dan Realitas di dalam diri sendiri, menyadarinya dan membuatnya aktual pada dan di dalam diri sendiri.

*Sakr*: keadaan spiritual yang tidak lagi menyadari segala apa yang terjadi, semuanya tercurah pada Tuhan.

Salat *sharī'ah*: salat yang dilakukan dengan menggunakan seluruh anggota tubuh lahir dengan melakukan gerakan-gerakan tubuh seperti berdiri, ruku', sujud.

Salat *ṭarīqah*: salat hati yang berlangsung secara terus menerus, yang memegang peranan penting yang jika seseorang lalai dalam melakukannya, maka rusaklah kedua salatnya, yaitu salat hati dan salat anggota tubuh.

*Sālik*: orang yang penempuh dan meniti perjalanan spiritual menuju kedekatan dengan Allah.

*Shughl al-qalb*: kondisi spiritual di mana hati mengalami suatu keadaan yang membuatnya mengalami keasyikan tersendiri sehingga lupa dari berbagai kondisi lain. Ini terjadi karena dua hal, makhluk yakni kesibukan hati dengan segala persoalan dunia dan pernak-perniknya dan Khaliq, yakni terjadi pada saat hati masih jauh dariNya.

*Spirit*: berpadanan dengan *soul* (jiwa), *inner-self* (bagian dalam individu), *character* (watak), *strength of mind* (kekuatan akal) dan *fortitude* (ketabahan/keuletan), yang tidak berkaitan langsung dengan agama atau kehidupan keagamaan. Spirit dalam arti ruh adalah esensi keberadaan manusia yang berasal dan bersumber dari dan tidak mungkin dapat dipisahkan dengan Tuhan sebagai sumber asalnya.

*Spiritual quotient*: tatanan saraf yang memungkinkan orang berpikir dengan pengertian mendalam dan bijaksana. Indikasinya meliputi kemampuan menghayati nilai dan makna, memiliki kesadaran diri, fleksibel, adaptif, memandang sesuatu secara holistik, serta mencari jawaban yang fundamental atas situasi hidup. Ia juga adalah kecerdasan jiwa yang dapat membantu menyembuhkan dan membangun diri secara utuh; kecerdasan yang berada di bagian diri yang dalam, berhubungan dengan kearifan di luar pikiran sadar, yang mengakui sekaligus menemukan nilai-nilai baru secara kreatif, tidak bergantung pada budaya maupun nilai.

Spiritual: segala sesuatu di luar tubuh fisik, termasuk pikiran, perasaan, dan karakter. Karena itu, spiritual adalah *rūhānī*, tataran realitas yang lebih tinggi dari material dan kejiwaan, dan berkaitan langsung dengan Realitas Ilahi.

Spiritualitas (non-agama): potensi bawaan manusia yang membuatnya terhubung dengan kekuatan yang lebih besar, sehingga ada keterkaitan antara dirinya dan alam semesta, yang secara aplikatif ditunjukkan dalam sejumlah nilai. Spiritualitas bersifat universal, bersifat transetnik, transgeografis, transpolitik, transekonomi, dan tidak ada pembatas antara satu manusia dengan manusia lainnya, agama, suku dan bangsa.

Spiritualitas (sufisme): kehidupan manusia yang selalu terhubung dengan sumbernya yakni Tuhan, yakni perilaku atau kondisi ruh (spirit) yang 'mengalami' Tuhan. Ia bersifat Ilahiah, bukan humanistik, yang berhubungan dengan kualitas mental, perasaan, moralitas, dan nilai-nilai luhur lain yang bersumber dari ajaran agama.

Spiritualitas Islam : doktrin, ekspresi dan tindakan manusia yang menuntun pada sesuatu yang bersifat batin dan dunia ruh, yang membangkitkan kedekatan dengan Tuhan, yang menciptakan perjalanan dari 'rumah lahir' menuju kepada 'rumah batin'. Ia adalah sikap yang merefleksikan Tuhan sebagai sesuatu yang paling penting dalam kehidupan serta menentukan norma dan prinsip hidup, menjadikan Tuhan sebagai model pokok dari segala bentuk ekspresi kemakhlukan manusia, dalam bentuk penghambaan diri kepadaNya. Tujuannya untuk memperoleh sifat-sifat ilahi (*divine atributes*) yang didorong oleh cinta, dikondisikan dengan pengetahuan, dan dibina dengan kepatuhan yang dipraktekkan dengan menyesuaikan kehidupan dengan hukum ilahi.

Sufisme: praktik spiritual dalam tradisi Islam yang memandang ruh sebagai puncak dari segala realitas diri, sedangkan jasad merupakan kendaraannya; bersifat personal dan berangkat dari pengalaman yang juga bersifat personal.

Sufisme filosofis : tasawuf Islam yang memadukan antara visi mistis dan visi rasional, serta menggunakan terminologi filosofis serta simbol-simbol khusus dalam pengungkapannya.

Sufisme sunni: tipe tasawuf yang memagari dirinya dengan Alquran dan Sunnah dan bertujuan asketisme, kehidupan sederhana, penyucian jiwa, dan pembinaan moral.

*Sulūk*: latihan yang dilakukan dalam jangka waktu tertentu untuk memperoleh *hāḷ* dan *maqām* dengan jalan memperbanyak

ibadah, introspeksi dan berusaha memperbaiki jiwa agar dekat dengan Tuhan.

*Ṣahwu*: bangkitnya kembali kesadaran spiritual setelah mencapai *ghaibah*.

*Tafāḍul*: keunggulan atau keutamaan sebagian makhluk dibandingkan dengan makhluk lainnya.

*Tafahhum*: bagian dari olah pikir dan kejernihan hati serta efektifitasnya dalam menghilangkan kegelisahan jiwa.

*Tajallī*: manifestasi-manifestasi ketuhanan, penyingkapan diri Tuhan yakni Allah menyingkapkan diriNya sendiri kepada makhluk.

*Tajallī shuhūdī*: pengetahuan perolehan (*'irfānī*) yang diberikan kepada kepada sufi.

*Tajallī wujūdī*: proses penciptaan dari yang 'Satu' menjadi 'banyak' tanpa mengakibatkan terurainya atau terpilahnya kesatuan *'ain 'Wujūd'*.

*Tajrīd*: penyucian diri dengan melepaskan keterikatan dengan apapun selainNya

*Takhalluq*: internalisasi sifat Tuhan, yakni mengaplikasikan *asmā'* Allah

*Tashahhud*: menyaksikan Tuhan secara langsung, dengan pandangan yang layak bagi segenap keagunganNya, tanpa penentuan dan tanpa penyerupaan dengan makhluk, yang terjadi di dalam diri seorang hamba

*Taslīm*: kepasrahan, kepatuhan, dan ketundukan kepada Allah sebagai konsekuensi tauhid.

*Walāyah*: kualitas kewalian yakni orang-orang yang telah menyadari kesatuan esensialnya dengan Tuhan

*Waqāi'* (*wāqi'ah*) : pandangan spiritual yang membawa kabar gembira dan menjadi awal dari wahyu Tuhan, yang berawal dari kedalaman batin dan esensi manusia. Pandangan spiritual ini ada yang diterima ketika tidur, sebagian ketika dalam tahap peniadaan diri (*fanā'*), dan sebagian lagi ketika sedang terjaga.





*Wujūd*: eksistensi murni atau realitas non-entitas, realitas yang tunggal, objektif dan sederhana, tiada perbedaan dalam bagian-bagiannya, kecuali di dalam kesempurnaan dan kekurangannya, kekuatan dan kelemahannya. Puncak kesempurnaannya, yang tidak ada lagi melebihinya, adalah keterlepasannya dari segala sesuatu yang lain. Tidak ada lagi yang lebih sempurna yang dapat dipahami selainnya, karena sesuatu yang tidak sempurna pasti berhubungan dengan sesuatu yang lain dan memerlukan kesempurnaan.

*Wujūd Mumkin*: *wujūd* selainNya yang dianggap sebagai perbuatan dan akibatNya, dan segala sesuatu selainNya, dan tidak memiliki kehidupan kecuali melaluiNya.

*Wujūd Wājib*: *wujūd* murni, tidak ada yang lebih sempurna selainNya, yang di dalamNya tidak ada ruang bagi non-*wujūd* atau kekurangan.

# INDEX

J



K



L



M

# RIWAYAT HIDUP

## A. DATA PRIBADI

Nama : MUHAMMAD IQBAL IRHAM
Tempat, Tgl Lahir : Tanjung Pura, 24 Desember 1971
Agama : Islam
Pekerjaan : Dosen Fakultas Syariah & Hukum Universitas Islam Negeri (UIN) Sumatera Utara
NIP : 19711224 200003 1 001
Nama Ayah : H. Imanuddin K. Yahya bin Kolok Yahya (alm.)
Nama Ibu : Hj. Raudhah A.M Rokan
Saudara : Anak ke-6 dari 14 bersaudara.
Mabrur Irham, Dra. Hj. Berlian Irham, Dra. Hj. Rahimah Irham, Mhd. Mahfuz (alm), Khazanah Irham S.Ag., S.Pd.I, M.Iqbal Irham, Hj.Rabithah Irham S.Ag., S.Pd.I, Miftahul Abrar Irham, S.Sos., Hafizah Irham, S.Ag, Wardatul Husna Irham, S.Pd., M.Si., Syarif Husin Irham, S.H.I., Rusyda Irham S.Psi (almh.), Mawaddah Irham, M.E.I., Muhibbah Soraya Irham, A.Md., S.Pd.I.

Nama Ayah Mertua : Tengku Fadly Ramli
Nama Ibu Mertua : Tengku Hj.Maimunah Umar
Nama Isteri : Tengku Ratna Soraya, M.Pd.
Nama Anak :
- Wan Muhammad Luthfi al Munawar
- Wan Muhammad Safir el Hikam
- Wan Muhammad Fat'han al Ghifari

Alamat
a. Kantor : JL. Williem Iskandar Pasar V Medan Estate 20371. Telp/Faks.: 061-6615683–6622925/ 061-6615683
b. Rumah : Komplek al-Barokah, Jl. Jedah No. 10 Meteorologi, Pancing, Medan.
c. Resident : Komplek Dirjen Haji al-Mabrur, No. 111, Legoso Raya, Pisangan, Ciputat Timur,Tangerang Selatan Hp: 0823.61816.279 – 0857.7510.3149.

E-mail : muhammadiqbal1192@yahoo.com
miqbalirham71@gmail.com





## B. PENDIDIKAN

- SD : SD Negeri 050725 Tanjung Pura (1984)
- MI : MDA Pesantren Islam Al-Anshar Tg. Pura (1984)
- SLTP : MTsN Tanjung Pura (1987)
- SLTA : MAN Tanjung Pura (1990)
- S-1 : Fak. Syariah IAIN Sumatera Utara (1997)
- S-2 : PPs IAIN Sumatera Utara (2002)
- S-3 : SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2015)

## C. PENGALAMAN ORGANISASI

- 1996 - 1997 : Wakil Ketua Badan Koordinasi Pemuda Remaja Masjid Indonesia (BKPRMI) Kota Medan
- 1998 - 2004 : Instruktur NDP HMI Cabang Medan
- 2002 - 2006 : Tim Asatidz dan Trainer Majelis Manajemen Qalbu (MMQ) Sumatera Utara
- 2003 - 2006 : Trainer Majelis Qalbin Salim (MQS) SUMUT
- 2006 - 2009 : Trainer Darul Amanah Jakarta
- 2002 - 2006 : Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Kota Medan
- 2006 - 2010 : Komisi Dakwah MUI Kota Medan
- 2006 - sekarang: Narasumber Agama Islam di TVRI SUMUT
- 2006 – 2007 : Narasumber Agama Islam TV Banten
- 2008 - 2009 : Ketua Umum HIMQAH (Himpunan Muballigh/ah, Qari/ah, Hafiz/ah) Jakarta
- 2009 - sekarang: Direktur Lembaga Kajian & Pemberdayaan Masyarakat "Al-Ihsan", Jakarta
- 2009 - sekarang: Trainer Spiritual Rasa Ruhani "*Hudhur al-Qalb*" LKPM "Al-Ihsan", Jakarta
- 2010 - sekarang : Trainer Terapi Gerakan Shalat AL-IHSAN, Jakarta
- 2010 - 2015 : Pengurus KAHMI Medan

## D. PENGALAMAN ILMIAH

**a. Penelitian**

- 2005 Signifikansi Studi Tasawuf Di Era Modren
- 2010 Pemikiran Sufistik Syekh Abdul Wahab Rokan
- 2012 Mengajar Dengan Hati: Pengembangan Strategi

Pembelajaran Bagi Guru, MAN-1 Tanjung Pura, Langkat, Sumatera Utara.

**b. Seminar / Lokakarya / Workshop**

- 2006 AnnualConference Kajian Islam,Bandung 26-30 Nop
- 2007 Up Grading for Civic Education Lecturers In State Islamic Universities (ICCE UIN Jakarta), Bogor, 13-18 Agustus.
- 2011 Seminar Nasional: *Spiritualitas di Abad Modern*, IAIN-SU Medan(Pemateri: *Rasa Ruhani:Spiritualitas di Abad Modern*)
- 2012 International Conference: *Global Perspective: Islam, Spiritualism and Radicalism*, UIN Kalijaga Yogyakarta 22-24 Nov (*Rasa Ruhani: Solusi Keresahan Jiwa Manusia Modern Metode Praktis Membumikan Tasawuf dalam Kehidupan*)
- 2012 International Seminar "*The Challenge of Spirituality, Prosperity and Sakinah*", IAIN-SU, Medan (Pemakalah: *Membumikan Shalat Khusyu': Dari Teoritis Ke Praktis*).

**c. Jurnal**

- 2007 "Istishhab: Dasar Penetapan Hukum Islam", *Nurani: Jurnal for Shariah and Society Studies*. IAIN Raden Fatah Palembg.
- 2007 "Muhammad Iqbal: Filsafat Tentang Tuhan Dan Khudi", *Dinika: Journal of Islamic Studies*, STAIN Surakarta.
- 2009 "Setan Dalam Pandangan Al-Hallaj", *Jurnal Substantia*, IAIN Ar-Raniry, B. Aceh.
- 2010 "Pemikiran Sufistik Syekh Abdul Wahab Rokan", *Jurnal Lektur Keagamaan*, Litbang Depag RI.

**d. Buku**

- 2007 *Meraih Ketenteraman Jiwa: Kiat Mencapai Hati Yang Sakinah*, Al-Ihsan Press, Ciputat.
- 2010 *Forgiving Habit: Memaafkan Itu Membahagiakan*, Pustaka Al-Ihsan, Ciputat.
- 2010 *Golden Happiness: Raih Bahagia Sejati*, Pustaka Al-Ihsan, Ciputat.
- 2011 *Panduan Meraih Kebahagiaan Menurut Alquran*, Hikmah Jakarta (Kata Pengantar: Prof.Dr.Komaruddin Hidayat).
- 2011 *Rasa Ruhani: Sebuah Upaya Membangun Spiritualitas*, Cita Pustaka, Bandung.





- 2013 *Membangun Moral Bangsa Melalui Akhlaq Tasawuf*, Pustaka Al-Ihsan, Ciputat.
- *Soon* "Terapi Ruhani" Untuk Terapi Fisik, Pikiran, Emosi dan Ruhani
- *Soon* "Energi Shalat: Sebuah Tinjauan Sufistik"
- *Soon* "Wisdom From Ciputat"
- *Soon* "Mengenal Sejarah dan Pemikiran Para Sufi Sumatera"
- *Soon* "Mengenal Diri, Mengenal Ilahi"
- *Soon* "Psikologi Keluarga"

**e. Rihlah Intelektual & Spiritual**

- 2004 Young Moslem Leader Exchange, Indonesia – Australia (Melbourne, Canberra, Sydney), Okt-Nop.
- 2011 dan 2012 Mekkah - Madinah, Saudi Arabia
- 2016 Musyawarah Agama Islam, Ampang, KL. Malaysia (28 Feb)
- 2016 Mengajar, Jamiah Education Center Singapura (11-14 Mei)

**E. PENGALAMAN PROFESIONAL / PENGABDIAN MASYARAKAT**

**a. Training Spiritual "Powerfull Doa"**

- 2007 "Powerful Doa", PT Telkom, Makasar (Nop)

**b. Training "Motivasi Spiritual"**

- 2009 "Studi Dasar Terpadu Nilai Islam (SDTNI)", Remaja Islam Masjid Agung Sunda Kelapa (RISKA), Jakarta (Feb-Mei).
- 2010 SMA YASPORDI, Pancoran, Jakarta (19 Maret)
- 2010 SMP YASPORDI, Psr.Minggu, Jakarta (26 Maret)

**c. Training Spiritual "Nafas Kesadaran"**

- 2009 Villa Bintaro Regency, Jakarta (26 Maret & 11 Juli)
- 2009 Aula Masjid Raya Bintaro 9, Jakarta (April)

**d. Training "The Art of Happines"**

- 2010 Staf Bank Syariah Mandiri, Hotel Madani Medan (15 Mar)
- 2011 Alumni SMA-1 Bukit Tinggi, di Jakarta (10 Apr)
- 2011 Pimpinan dan Staf Pustaka Utama UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Puncak (26 Des)
- 2012 Pimp, Staf & Dosen "PERBANAS Institute", Lido (21 Jan)
- 2013 Pimpinan, Guru dan siswa MAN Binjai (Jan)

**e. Training Spiritual "Heart Learning: Mendidik dengan Hati"**

- 2008 Staf dan Guru Yayasan Raudhatul Iman Pendidikan Islam Al-Anshar, Tg.Pura Langkat, SUMUT
- 2012 Staf dan Guru MAN-1, Guru-Guru Madrasah & Pesantren di Kec. Tg.Pura, Langkat, SUMUT (Des)
- 2013 Guru KB-TKA Islam "Hanifa", Pamulang, TangSel (18 Mei)

**f. Training Spiritual "Rasa Ruhani (*Ḥuḍūr al-Qalb*)"**

- 2009 - 2010 Aula Masjid At-Tin TMII Jakarta (29 Nop, 28 Maret)
- 2010 Klinik 'Anakku', Cinere, Jakarta (17 dan 31 Jan)
- 2010 MT Majelis Ilmu Komp.AL Ps.Minggu Jkt (11 Mar, 22 Apr)
- 2010 Masjid Raya Pd. Indah, Jakarta (31 Juli - 1Agust)
- 2010 PT Jasa Raharja, Jakarta (21-22 Agust)
- 2011 Majelis Taklim Al-Ikhlas, STM Sp. Limun, Medan (30 Nop)
- 2012 Masjid Baitul Ihsan, Bank Indonesia, Jakarta (4 Agust)
- 2013 Masjid Taqwa, Komp. Pertamina Pd.Ranji, Ciputat (19 Mei)
- 2013 Masjid Taqwa, Komp.Pajak Kemanggisan, Slipi Jkt (6 Juni)
- 2013 Dharma Wanita Pascasarjana IAIN-SU, Medan (11 Juni)
- 2013 PT Truba, Wisma PSM, Tanjung Barat, Jak-Sel (15 Juni)
- 2013 MT Masjid Baiturrahman, Cinere Gandul, Depok (24 Juni)
- 2014 Kantor Pelayanan Pajak Kemenkeu Pusat (3 Jan)
- 2014 Masjid Istiqomah, Kp.Utan, Ciputat Timur (31 Maret)
- 2014 Bintal Islam Asuransi Bumi Putera, Wr.Buncit, Jkt (20 Juli)
- 2014 MT Taman Bukit Kemang C4, Jakarta Selatan (21 Sept)
- 2014 Aula Masjid Raya Pondok Indah, Jakarta (16 Nop)
- 2014 Bistro JBL '87, SMA Labschool Rawamangun (13 Des)
- 2015 Masjid Raya Bani Umar, Graha Bintaro (19 Maret)

**g. Training Spiritual "Terapi Gerakan Shalat"**

- 2010 MT al-Muhajirin, Pisangan, Ciputat (17 Okt)
- 2010 MT. Raudhatul Jannah, Blok M, Jakarta (13 Des)
- 2010 Pegawai Biro IAIN-SU Medan (18 Des)
- 2010 Himpunan Muballigh/ah, Qari/ah, Hafiz/ah, Jkrta (23 Des)
- 2011 Baitul Muslimin, PDI-Perjuangan Wil. Jakarta (26 Jan)
- 2011 MT al-Muhajirin, Pisangan, Ciputat (26 Feb)
- 2011 MT. "Kusadari", Cinere, Jakarta (April)
- 2011 Dosen-Dosen Fak. Syariah IAIN-SU (16 Mar)





- 2014 Masjid Istiqomah, Kp.Utan, Ciputat Timur (14 Sept)
- 2015 Masjid An-Nahl, Cyber 2 Tower, Kuningan, Jkt (13 Juni)
- 2015 PT Jasa Raharja Pekan Baru Riau (17 Agust)
- 2015 Masyarakat Aceh Tamiang,Lando, Kw Simpang (17-18Sep)
- 2015 Keluarga Besar Al-Faqih, Aula MUI Medan (Oktober)
- 2015 Pusbintal Mabes TNI Cilangkap (11 Nop)
- 2015 Akademisi Fak.Ushuludin UIN Suska P.Baru Riau (22 Des)
- 2016 SMU Al-Ihsan, Kebagusan Ps Minggu Jkt (16 Juni)

**h. Training Gabungan "Rasa Ruhani dan Terapi Gerakan Shalat"**

- 2011 Civitas Akademika IAIN-SU Medan (12-13, 22-23 Sept)
- 2011 Pimp & Staff BPRS Puduarta Insani, Medan (26-27 Nop)
- 2012 Dosen & Pegawai IAIN-SU Medan (11-12 Jan, 14-15 Mar).
- 2012 Pimp, Pegawai & Dosen FS IAIN-SU Medan (16-17 Mar)
- 2012 Mahasiswa IAIN-SU Medan (21-22 Mar)
- 2012 Majelis Taklim An-Nida, Puri Cinere, Jak-Sel (28-29 Mei)
- 2012 Private Keluarga Pak Sudirman, Cipete, Jak-Sel (17 Juni)
- 2012 Private Keluarga Pak Rustam Rauf, Bekasi (15 Juli)
- 2012 Private Klrga Pk Wiyasa Kolopaking, Cilandak (28-29 Juli)
- 2014 DPP AKLI (Asosisasi Kontraktor Listrik Indonesia), APEI, Kojalia, Puncak Raya Bogor (12-13 Juli)
- 2012 – 2013 – 2014 - 2015
  Pemerintah Kota Tanjung Balai, Sumut (39 angkatan) bagi:
  - Ulama' Pendamping, Imam, dan Nazir Masjid
  - Guru-Guru Agama PAUD, RA, SD, MI, SMP, MTs, SMA, SMK, MA, dan Perguruan Tinggi.
  - Ka.Lingkungan (Rw), Lurah/Ka.Desa, Sekretaris Lurah, Pejabat Eselon II, Organisasi Kewanitaan, PKK.
  - Pengurus OSIS SMU 1-8, SMK I-IV, MAS Aras Kabu Agung, MAS al-Washliyah, , MAS YMPI dan MAN.
- 2016 Unsur Guru Madrasah Irsyad Zuhri Islamiyah dan Unsur pengurus Majelis Ulama Islam Singapore - MUIS (13 Mei)

Ciputat, Jum'at 2 September 2016

MUHAMMAD IQBAL IRHAM

Spiritual Training
THE MIRACLE OF RASA RUHANI
Plus
17 THERAPI GERAKAN SHALAT
Menuju Shalat Khusyu' & Sehat

**Ḥ***uḍūr* yang merupakan kehadiran hati kepada Allah, merasakan kehadiranNya, melihat dan dilihatNya, memperhatikan dan diperhatikanNya, akan menjadikan pikiran terfokus dan tenang, serta membuat hati hidup, terbuka, sadar, waspada, dan penuh perhatian. *Ḥuḍūr* yang benar adalah *ḥuḍūr bi al-qalb* karena ia menggunakan *dhawq*, berdasarkan ucapan nabi dan Alqurān, menuntut pelaksanaan ibadah dan *munājah*, dengan *shukūr, dhillah, faqr*, dan mengharapkan *mushāhadah*, sehingga menghidupkan spiritualitas yakni kesadaran *ilāhīah*. Sedangkan *ḥuḍūr bi al-naẓr* (*ḥuḍūr* dengan akal pikiran) memiliki kelemahan dan kekeliruan. *Ahl al-ḥuḍūr* memiliki keyakinan yang kuat kepada Allah karena ia hadir bersamaNya dalam gerak dan diam. Namun, watak yang lalai (*ghaflah*) dan picik (*ḍaiyiq*), menyebabkan *ḥuḍūr* tidak dapat terjadi secara kontinu, melainkan hanya saat *mujāhadah* untuk *taqarrub*, dan dalam waktu terbatas. Karena itu *sālik* harus selalu mengakui dan merasakan kelemahan diri, menyucikan hati, membebaskan diri dari jiwa *(nafs)*, mengharapkan rahmat dan pertolonganNya serta menyerahkan segala urusan kepadaNya.

**Ḥ***uḍūr* menghantarkan seseorang pada *takhalluq bi akhlāq Allāh*, sehingga memberikan dampak positif yang besar pada akhlak, pikiran, jiwa dan hati. Orang yang *ḥuḍūr* terjaga akhlaknya dan tenang gerak-geriknya. Kemana pun berpaling, ia selalu "melihat" Allah, sehingga tiada terbetik dalam pikiran dan hatinya untuk pikiran negatif atau niat buruk, apalagi melakukannya. *Ḥuḍūr* memunculkan pikiran lurus, menolak goresan yang mengganggu ketenangan, membawa kejernihan serta menenangkan hati, menentramkan jiwa, dan menyedikitkan kelalaian. Ia hidup dalam kebaikan dan senantiasa berperilaku baik.

**Dr. Muhammad Iqbal Irham, M.Ag** adalah dosen Ilmu Tasawuf (Ilmu Ruhani, Akhlak dan Terapi Islam), serta Psikologi Keluarga di Fakultas Syariah dan Hukum UIN SU Medan.
Selain sebagai Da'i, serta Terapis Pikiran dan Qalbu, alumni S3 UIN Syarif Hidayatullah Jakarta ini, mengembangkan beberapa Training Spiritual : "The Miracle of Rasa Ruhani", "Terapi Gerakan Shalat", "Terapi Istighfar", "Nafas Kesadaran Spirituality in Working", "The Power of Do'a", "Heart Learning: Pembelajaran Berbasis Hati" dan "Islamic Public Speaking".

Untuk info dan pendaftaran hubungi:
**0812 6550 311, 0823 6181 6279**

978-602-60362-0-9